

فبراير ١٩٩٩
العدد ١٦٢

أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية

هادى العلوى والإسلام المعاصر

جمال البنا : الختان لا سنة ولا فرض/ الطهطاوى والعلمانية المبتورة/ محمد حمام لا يخوض سباقا/ الحب فى زمن الحرب/ حجازى يطلب الرقابه على الشعر

أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية
شهرية يصدرها حزب التجمع الوطنى
التقدمى الوحدوى/فبراير ١٩٩٩

أدب ونقد

التصميم الأساسي للغلاف للفنان:
محيى الدين اللباد

لوحات الغلاف: عمل جماعى لأطفال النوبة
الرسوم الداخلية للفنان: أشرف إبراهيم

أعمال الصف والتوضيب الفنى:
مؤسسة الأهالى: عزة عز الدين / منى عبد الراضى / مجدى سمير / خالد عراقى

المراسلات : مجلة أدب ونقد ١/ شارع كريم الدولة/ ميدان طلعت حرب/ "الأهالى" القاهرة/ ت ٢٨/٢٩/ ٥٧٩١٦٢٧ / فاكس ٥٧٨٤٨٦٧

الاشتراكات (لمدة عام) ٢٤ جنيها / البلاد العربية ٣٠ دولارا للفرد - ٦٠ دولارا للمؤسسات / أوربا وأمريكا ١٠٠ دولار باسم الأهالى - مجلة أدب ونقد.
الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أم لم تنشر

المحتويات



للفنان "كوامي براين"



"هادى العلوى" مفكر عراقى تخصص فى الإسلاميات وكتب بعض أهم الكتب فيها خلقت له مكانة خاصة وجعلت منه مرجعا. وعرف "العلوى" الصين الحديثة معرفة باحث دءوب حين عاش فيها عدة سنوات، وكتب عن كل من تجربة "ماو" ومن خلفوه وعن الفلسفة الصينية، وطالما أخذ على المثقفين العرب التقدميين على نحو خاص توجههم الأساسي إلى ثقافة أوروبا وأمريكا بدلا من الهند والصين وأندونيسيا وفيتنام وإيران إلخ .. أى ثقافة الشرق. ورأى أننا بهذا الانجذاب إلى الغرب قد خسرنا كثيرا. وخلافا لأوروبا كان المسلمون الذين يستقرون فى الصين والهند لا يجبرون على تغيير دينهم وقد عرف الصينيون بتسامحهم مع الأديان وتمسكهم بحرية العقيدة، وقد خسرنا الآن أكثر لأن هادى العلوى رحل عن عالمنا قبل شهور ومازال مخطوطات كثيرة له لم تكتمل ومشروعات توهجت فى عقله الكبير دون أن يتوفر له الوقت أو الصحة لإتمامها..

وقد خسرنا نحن المصريين أكثر من الجميع لأننا لم نعرف "هادى العلوى" أو ندخل فى حوار جدى مع أفكاره، وكان موقفنا منه امتداداً لعادة غير محمودة فينا اسمها الاكتفاء بالذات وربما بعض الاستعلاء المصرى غير المعلن والذى يؤلمه الآن أن المركزية المصرية فى الثقافة العربية أخذت تتخلخل بحدوث ازدهار ثقافى نسبى فى بعض العواصم العربية الأخرى ، وهو شىء طبيعى بعد انتشار التعليم وتشكل عدة أجيال من فئة المثقفين الذين تعلم بعضهم فى الخارج فى هذه البلدان والذى كان قد بدأ متأخراً عنه فى مصر...وقد أخذ هذا التخلخل يقلق بعض الكتاب والصحفيين الذين لم يقلقهم أبدا تجاهل الحركة الثقافية والفكرية فى مصر فى الغالب الأعم لكتاب ومفكرين كبار قدموا إسهاما مرموقا في الثقافة العربية الحديثة فى مشرق الوطن ومغربه و"هادى العلوى" واحد من أغرز هؤلاء إنتاجاً وأعمقهم رؤية.وعلى الضفة الأخرى فى المشرق والمغرب ، خاصة فى المغرب ،يتحدث البعض عن انحسار ما اسموه بالغزو الثقافى المصرى

بل وصل الأمر بالبعض إلى تحديد خصائص مميزة للعقل المغربى وأخرى للعقل المشرقى ،وكأن الفروق بين المشرق والمغرب ليست فى مستوى التطور ، وإنما هى خلقية بيولوجية.

وقد ناقشنا هذه الفكرة طويلا فى بعض اجتماعاتنا فى مجلس التحرير وأخذت ملامح عدد من الملفات تتبلور مستهدفة وضع القضايا فى سياقها الصحيح إلى أن فاجأنا موت "هادى العلوى" بعد أن بقى فى الغيبوبة لأسابيع ثلاثة دون أن نعرف..وكان علينا أن نبدأ ملفاتنا عن عدد من المفكرين والكتاب والفنانين العرب "بهادى العلوى". وقد اختار لنا نص الديوان الصغير من أعماله الصديق الكاتب "أحمد عبد القوى زيدان" ووعدنا بأن يكتب عنه كتابة مستفيضة فى عدد قادم. وهو واحد من قلائل فى مصر يعرفون العلوى معرفة

جيدة خروجا على عادة المثقفين المصريين أو أغلبهم.ويكاد نص الديوان الصغير "فى الإسلام المعاصر" أن يبلور بعض أهم القضايا الكبرى التى انشغل بها "العلوى" ذلك الماركسي الزاهد، والتنويرى المتصوف والإسلامى حتى النخاع والشرقى بامتياز، وهو يفضح ألاعيب المستشرقين والمستعربين الذين خدموا المؤسسة الاستعمارية وجعلوا من الاستشراق أداة فكرية للتزييف والنهب واستعباد الشعوب .واستثنى المستعربين الماركسيين من هذا التعميم.

ويصك العلوى مصطلحا جديدا يخصه وهو ما يسميه التقليد "اليهمسلامي" الذى يمزج به الأديان السماوية الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام. وتقوم فكرة البحث الرئيسية على الصراع الذى دار فى داخل التراث الإسلامى بين مصادره الثلاثة "اليهودية فى دقديسها للتجارة والملكية الخاصة والتى اعتمد عليها فى بناء مدينته لكنه ضم بين جوانحه مصدرين أخرين للقيم هما: العصر الجاهلى وأناجيل يسوع الأربعة.." .وإذا كانت قيم التجارة والملكية الخاصة هى التى سادت فى أغلب الوقت "فإن الإسلام واصل فى نفس الوقت ممارسة القيم المغلوبة فى خطوط أخرى بعيدة عن خط السلطة عاشت فى تنازع مع هذا الخط دون أن يتمكن خط من شطب الآخر. وهذه القيم لم تصل إلى الحكم إلا فى برهات استثنائية. والمالك المسلم من جهته لم يوفق رغم إمساكه بالدولة إلى احتكار حركة التاريخ بحيث يصل إلينا تراث الإسلام مصبوغا بيد واحدة هى يد التاجر القرشي..".

هذا الخط الآخر الذى لم تتوفر له السيادة إلا نادرا هو خط المشاعية التى يقدم لها اسما قديما استخرجه العلوى من بطون الكتب وهو "اللقاحية" والتى تضمنت على مدى تاريخها كره السلطة والإعراض عن الملوكية والامبراطورية واحتضان النبوة. ودلل على تأصل الروح المشاعية فى الجاهلية بأشعار عروة بن الورد" وفى الإسلام يتعلق البسطاء شيعة وسنة بآل البيت كرموز للقيم المشاعية، وظل المسلم العادى يهرب فى حلمه الدائم من دموية السلطان إلى بساطة الإمام.وفى غضون القرن التاسع الهجرى توقفت المدنية الإسلامية ، ومعها الحضارة الإسلامية عن التطور ودخل العالم الإسلامى فى استعصائه الذى لايزال فيه حتى اليوم.

وقد انقرض الإسلام كمدنية وكحضارة وبقى الدين الإسلامي.." وأصبح الإسلام هوية حضارية الإيمان به على هذا النحو قاسم مشترك بين المصلى وتارك الصلاة. ويتتبع العلوى صراع الإسلام مع الغرب فيكاد يقترب من أفكار "هنتنجتون" حول الصراع الأبدى وإن كانت صيغة مقلوبة حول خصام وصدام الحضارتين الإسلامية والغربية، ويتعامل المفكر مع الغرب كله باعتباره كتلة واحدة مصمته فلا يرى التناقضات فيه ومن ثم المواقف المتباينة التى يستحيل تجاهلها .ولعله كان من الأفضل الحديث عن الاستعمار ومؤسساته ووضع مسافة بين الشعوب والحكام ، وبين المشروع السياسى والجمهور العادى الذى ليس طرفا فى هذا المشروع ، وصحيح تماما أن الكفاح ينبغى أن يتوجه "ضد الغرب بسياسته الاستعمارية واقتصاده الرأسمالى النهبى والعتاة المحليين من أتباعه" وهو استنتاج لا يتفق مع مقولة الغرب الواحد.وأتمنى لو تتوقفون أمام رأيه

القاطع والذى يبرهن عليه فى الدور الذى تلعبه المنظمتان الإسلاميتان الكبيرتان لصالح القوى الاستعمارية، أى المؤتمر الإسلامى ورابطة العالم الإسلامي، والأخيرة "أخطبوط نشاط واسع وتحت تصرفها مليارات الدولارات، وقامت فى الستينيات بدور كبير فى إسقاط سوكارنو وإبادة الحزب الشيوعى الأندونيسى وتقوم الآن بنشاط مخيف فى الصين..".

ويشير المفكر إلى خط جمال الدين الأفغانى باعتباره مؤسسا لما يمكن أن نسميه "لاهوت تحرير إسلامى" لا يتوخى إقامة حكم دينى وإنما إنجاز هدف تحررى خالص. وهو موضوع يستحق دراسات مفصلة تستقصى إمكانية إنضاج تيار كهذا فى الوطن العربى والعالم الإسلامى يواجه عملية استخدام الإسلام من قبل الرجعية والامبريالية. وهو الموضوع الذى يقع فى صلب نهضتنا المرجوة

ويرد على الذين يرون أن الدولة الدينية سوف تحل مشكلة الفقر عن طريق زكاة الأغنياء للفقراء ونسبة الزكاة هى ٢,٥٪ من أموال الأغنياء ، وهى الضريبة الوحيدة التى تجب على الأغنياء فى الشريعة الإسلامية، وإذا طبقت يجب إعفاء الأغنياء من ضريبة الدخل التى نسبتها أعلى، مما يؤدى إلى حرمان خزينة الدولة من مورد أساسى مع عدم حصول الفقراء على الضمان اللازم ضد الحاجة والمرض".ولا أريد أن ألخص كل الدراسة التى تعبر عن الأفكار الأساسية للعلوى المسلم المجتهد بطريقته بنزاهة وبقسوة على النفس وأتمنى أن تقرأوها بعناية فائقة لتكون مدخلكم إلى عالمه ، ولكننى سوف أقتبس أخيرا ما أراه استنتاجا حقيقيا للغاية من وجهة نظرى:

"إن السلفية غير قادرة على الإفلات من قبضة الاقتصاد الكولونيالى الذى ترعرعت فيه وعجزت عن تقديم البديل عنه مادام اقتصادها الإسلامي، وبتصوراتها الملتبسة عنه، لا يخرج في منتهاه عن المبادىء العامة لهذا الاقتصاد، ومن المستحيل على حركة تحرر أن تستمر فى مجابهة الغرب حتى النهاية وهى تشاطره منظومته الاقتصادية."

***

يخصنا المفكر الإسلامى "جمال البنا" بمقالة عن الختان حيث يكتسب تأكيده لحقيقة أن الختان ليس من مقدسات الإسلام ولا أساسيا به معنى كبيرا فى المعركة الدائرة الآن حول هذه المسألة حيث يحاول بعض المحافظين من الشيوخ نسبة الختان للإسلام رغم الرأى العلمى والدينى القاطع لشيخ الأزهر الذى قال إن من يجوز لهم الفتوى فى هذا الأمر هم أهل الاختصاص أى الأطباء .ويؤثر الشيوخ المحافظون تأثيرا ضارا على الجمهور الواسع الأمى والفقير الذى يزداد اقتناعا وهو يشوه الإناث باسم الختان أنه لا يحافظ على الشرف فحسب وإنما يرعى أيضاً قواعد الدين...

شكراً للمفكر المستنير والمسلم المجتهد داعية العقل جمال البنا لأنه خص "أدب ونقد" بمقالته، ولعل غضبه أن يكون قد زال من استخدام الزميل "سعد القرش" لكلمة مفكر نبذه الإخوان المسلمون فى عرضه لكتابه عن الإخوان وفى عدد قادم

سوف نعرض ونطرح للنقاش مشروع جمال البنا لفقه جديد فى سياق جهدنا فى تقديم واضاءة الإسلام المستنير.
وفى دفاتر النهضة يكتب لنا "أيمن فايد" عن رفاعة الطهطاوى والإرهاصات الأولى للفكر العلمانى المصري، ويتوصل إلى أن رؤية رائد التنوير للعلمانية كانت توفيقية إلى حد كبير "لأن البورجوازية التى احتضنتها كانت بدورها ضعيفة ومترددة."وعندما نتأمل محدودية فكر الطهطاوي، وندرس حقيقة هذا الفكر على أرضية ملابساته التاريخية الخاصة نجدها تتسم بمحاولات للتخلص من التبعية للسيطرة العثمانية، ومن محاولات الاستفادة من الحضارة الغربية لا آلاتها فحسب، ومقاومة تدخلها وسيطرتها فى الوقت نفسه .. هذا فضلا عن بداية نشأة بورجوازية مصرية صاعدة ضعيفة سرعان ما أجهضت..." .سوف تلاحظون أننا لم نتعامل مع دفاتر النهضة وفقا للتوالى التاريخى وذلك لأننا نود أن تبقى القضية مطروحة طالما أن مشروع النهضة لم يكتمل وربما فيما بعد ننشر المادة فى كتاب أدب ونقد وفقا لهذا التوالي..

***

مرض الفنان والصديق العزيز "محمد حمام" وكانت حياته مهددة ولكنه أخذ يتعافى ويمثل للشفاء، ونجد أنفسنا محظوظين لأن ذلك قد حدث، كواقعة مفرحة فى زمن شحيح بالأفراح. ويضىء لنا الزميل "أحمد سيد حسن" فى كلمه رقيقة حارة جوانب لا نعرفها فى حياة الفنان والمناضل اليسارى وفى انتظار أن يشفى تماما.. سوف ندير حوارا شاملا معه عن حياته وفنه ،ولكننى أسجل هنا أن هذا الفنان الذى لا يخوض سباقا قد نضج على هذا النحو لأنه مثقف ثقافة يسارية فتخلص من الأنانية والطمع والجوع للسلطة والشهرة وأخذ يقيس النجاح بمدى فعالية دوره فى حياة شعبه..ويحاور الشاعر حلمى سالم أحمد عبد المعطى حجازى حول تصريحات للأخير تحمل شبهة موقف جديد "إدارى ورقابى غير متوقع من حجازى" الذى صب غضبا عاتيا على حركة الشعر الجديد وقصيدة النثر.. ونحن نطرح كلا من أفكار "حجازى وحلمى" للنقاش، ولعل شهية الشعراء والنقاد تنفتح للدخول فى هذه المساجلة التى ليست إلا علامة من علامات الأزمة العميقة فى حياتنا الثقافية التى لم يتدرب صناعها بعد على التعايش مع التنوع والاختلاف بتسامح.وقد تأخر تقييمنا لمهرجان القاهرة السينمائى الثانى والعشرين الذي كان قد أثار جدلا واسعا فى حينه ،بقيت منه بعض أهم القضايا التى تطرحها علينا الناقدة "أمل رمسيس" وهى ترى أن فكرة العودة إلى الماضى قد سيطرت على كثير من أفلام المهرجان .. والماضى هو زمن الحرب الذى يظل الناس يبحثون فيه رغم كل شىء عن معنى جميل للحياة ويحققون إنسانيتهم ضد التوحش والقسوة.وهكذا يطرح عددنا الجديد مجموعة من القضايا الكبرى فلعله يكون بذلك خروجا على ما يشابه حالة التفكك التى تؤدى للاستغراق فى معارك جزئية طاحنة يكاد غبارها المتناثرأن يحجب الحقيقى عن العيون والعقول..

المحررة

ر رأى

وجهة نظر فى الختان

جمال البنا

اعتقد أن قضية الختان – للرجال والنساء على السواء – قد اخطأت طريقها عندما عولجت من منطلق الدين، وإن هذا كان يمكن لو كنا يهودا وفى كتابنا المقدس نصوص قاطعة عن الختان . ولكننا والحمد لله لسنا كذلك . والختان بالنسبة للإسلام لا يعد من مقدساته أو أساسياته فى شىء فليس له علاقة بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر. وليس فى القرآن الكريم كلمة واحدة عنه.

صحيح هناك بعض أحاديث ينسبونها إلى الرسول يقول واحد منها أنه "مكرمة للمرأة ويقول الآخر" لا تنهكى . وقضية مصداقية الحديث لم يسدل ستارها – كما يتصورون – بما وضعه المحدثون من فنون الجرح والتعديل إلخ... فضلا عن أن الفقهاء والمحدثون أنفسهم يعلمون ويقرون أن من الأحاديث ما لايعد تشريعا. وأنه فى هذا القسم يدخل كل ما يتعلق بالعادات وأن الملزم من الحديث هو ما يصدر عن الرسول تبليغاً عن الله أو تبيانا لبعض ما أجمله القرآن . والختان فى هذين. ولعل ما يصدق ذلك أن الختان لا يمارس فى دول إسلامية عديدة، بما فيها السعودية.

والذى حدث هو أن الكتاب فى مصر ، وبعض الدول الأخري، مدنيين أو فقهاء تمسكوا بما وجدوا عليه أباءهم من عادات وتقاليد . لأن التحرر من هذا أو الأخذ بما يخالفه يتطلب شجاعة وأصالة فقدناهما منذ أن أعطى المسلمون عقولهم

أجازة لمدة ألف عام بإغلاق باب الاجتهاد – أى إعمال العقل.. والأخذ بما كان عليه الآباء والأجداد يحظى بالموافقة ويتفق مع مبدأ "الجهد الأقل: فهو مريح سلبا وإيجابا حتى وإن كانت ضحيته هى الحقيقة، ومن قبل قال المتنبى:

قد تعيش النفوس فى الضيم حتى   لترى الضيم أنها لا تضام

على أننا لو عالجناها من منطلق إسلامى ، فإن ما جاء فى القرآن "لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم" (سورة التين ٤:٤٩) يفند ما يدعونه من أن الختان يصحح نقصا فى طبيعة خلق الإنسان، وهو ما ينافى النص القرآنى . لقد أراد الله للرجال والنساء أن يكونوا كما خلقهم – "فى أحسن تقويم" ، فلا مبرر للإفتيات باجتهادات لابد أن تكون خاطئة ، لأنها أخذت بعدا مظنونا وأغفلت أبعادا عديدة محققة.

ولعل هذه النقطة ليست بعيدة عن قضية "قداسة الجسد الإنسانى؛ وعدم العبث به بأى حجة، أن الطبيب الذى يجرى جراحة لإنقاذ مريضه من خطر محقق يستأذن ويأخذ موافقة كتابية من المريض قبل إجراء هذه الجراحة التى تعمل المشرط فى اللحم الحى وقد تؤدى إلى إزالة ما ، من هذا المنطلق نقول إن ولاية الآباء على الأطفال من أبنائهم والتزامهم الخير لهم من تعليم أو علاج يؤمن مستقبلهم عندما يشبون لا يدخل فيه أبداً هذه العملية التى لا تتضمن إضافة ، ولكن بترا – حتى لو كان القصد خيرا، لأن تعريض الملايين من الأطفال (فى بعض الاحصائيات ١٣ مليون طفل و٢ مليون طفلة) للموس أمر لا داعى له على الإطلاق.

وليس من المبالغة أن تفوق أضراره مزاياه المزعومة لأنه يغلب أن يجرى بيد جاهلة وبوسائل بدائية مما يؤدى إلى مضاعفات عديدة عضوية ونفسية فضلا عن مخالفته لمبدأ قداسة الجسد الإنسانى وعدم العبث به . ناهيك بتعريض هؤلاء الأبرياء الصغار لتجربة مؤلمة لو كانت لديهم القوة لرفضوها.

وأنا مؤمن كل الإيمان أن من حق الرجال والنساء أن يعيشوا كما خلقهم الله وأن الله تعالى جعل كل الأعضاء "فى أحسن تقويم"، بما فى ذلك أعضاء الجهاز التناسلى للرجل والمرأة، وأنه أراد لهما أن يستمتعا باللقاء الجنسى الإنسانى وأن هذه المتعة – وما يصحبها من حب – هى ما تميز الأداء الجنسى الإنسانى عن الأداء الجنسى بين الحيوانات الذى يعتمد على الغريزة وحدها. وأن هذه المتعة هى من حق المرأة خالصة لها أكثر من الرجل لأنها هى التى تتحمل آثارها فى المستقبل.

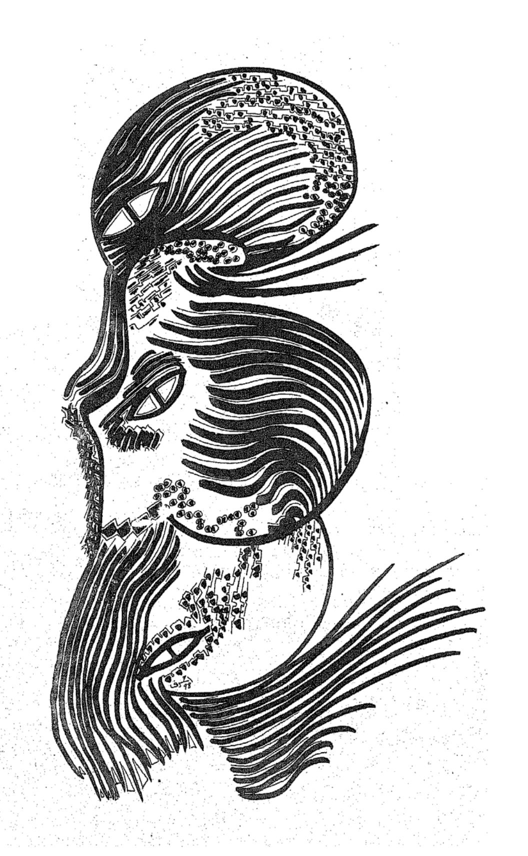
فإذا أضفنا إلى هذا الآثار السيئة – أو قل المروعة – التى تترتب على أداء عملية الختان بصورة بدائية ، والصدمة التى تصاب بها الطفلة بوجه خاص، لأن الجهاز التناسلى للأنثى ينفذ فى الداخل على عكس الجهاز التناسلى للرجل، ولهذا يتطلب ختان الفتاة معاناة مؤلمة وخبرة دقيقة قلما تتوفر فيمن يمارسونه ويغلب أن يترتب عليه حرمانها من الإرتواء العاطفى. لأن الختان يهبط بدرجة الاستثارة لدى المرأة – بينما يزيدها لدى الرجل مما يوجد اختلالا فى اللقاء الجنسى بين الرجل والمرأة يحول دون ادائه بتوافق وانسجام وينشأ عن هذا الخلل آثار بعيدة المدى على نفسية المرأة ومشاعرها وسلوكها وقد يثير



فيها الشقاء والتعاسة والغضب والحرمان.

نقول إذا أضفنا هذا العامل فلا يخالجنا شك فى أن الختان، وبوجه خاص للمرأة ، جناية على قداسة جسد الأنثى ومصادرة لسلامة نفسيتها.

ولو أردنا أن نتوسع لعدنا بالختان كظاهرة اجتماعية إلى أصوله الفرعونية التى ربما تحدرت إلى اليهود أونة والعرب أونة أخرى وأن هذا اتفق مع النزعة الرجولية أو الذكورية التى يتلاقى فيها حرص الرجل على امتلاك المرأة لتكون أم أولاده بنزعة الشرف المزعومة دون أى علاقة بالإسلام. ولتحدثنا عن أثاره المدمرة وكيف أنه قد يؤدى إلى عكس ما أريد منه حتى يحقق للمرأة حقها الطبيعى فى الإشباع والإرتواء العاطفي، وحتى تتحرر من أثار صدمة العملية الوحشية . ولكننا نؤثر أن نعرض "رأس الموضوع" ونعزف عن إيراد التفاصيل حتى لو كانت برهنة، لأنها قد تميع أو توهن الحقيقة الكلية التى يبرزها رأس الموضوع ، وهى أن ختان الأنثى ليس له علاقة بأصول الإسلام وأنه أثر من أثار القرون الأولى ومظهر من مظاهر أنانية الرجال الذين تملكوا المجتمع ووضعوا له عاداته وتقاليده باختصار إن ختان الأنثى جناية يجب إيقافها.



ملف

هادى العلوى :

البغدادى سليل الحضارتين

إن العقيدة هى شر ما يملكه أهل العلم، وهى الرقيب الداخلى الذى لا يقل سوءاً عن الرقيب الرسمي، والمسئولة عن تكوين الوجدان القمعى للأفراد ومصادرة حرية الضمير. وهى إذا كانت مفيدة لتحريك الأفراد فى منعطف تاريخى معين فيجب أن تبقى فى منأى عن العقل الباحث لئلا تكون كما يقول الغزالى حجاباً يمنع من النظر إلى حقائق الأشياء.

هادى العلوى

٣ ملف

آخر المحدّثين

ممدوح عدوان

الكاتب والباحث والمفكر هادى العلوي، الذى توفى فى دمشق مؤخراً، سيجد كثيرين ممن يبحثون فى انجازاته الفكرية والثقافية وقيمتها. ولكننى أريد أن أتحدث الآن عن جانب خاص فيه لفت نظري، وأثار إعجابى ودهشتي. منذ زمن طويل.

إنك تندهش، وأنت ترى غزارة إنتاجه فى الفكر والتراث والثقافة. وتتساءل عن مرجعية هذا الرجل. وما يدعو إلى الدهشة حقاً أنه كان متنقلا، بحكم نفيه أو تهجيره فى أصقاع الأرض ابداء ببغداد وانتهاء بالصين ولندن. وكان هذا يعنى أنه لا يحمل معه مكتبته ومراجعه. ولم تكن حالته المادية تساعده على اقتناء كمبيوتر مكتبى أو محمول. (للإنصاف هنا يجب أن نضيف أنه لم يكن لديه البيت المستقر الذى يستقر فيه مع الكمبيوتر. وبسبب أنكبابه الإدمانى على القراءة والكتابة. ومعظمهما فى مكتبات عامة وليس فى بيته . لم يكن لديه الوقت لتعلم الشغل على الكمبيوتر).

وقد مرت عليه فترة - كالفترة الأولى التى قضاها فى دمشق فى الثمانينيات. كان فيها يكتب مقالاً أسبوعياً حول التاريخ أو السياسة أو تاريخ الأدب، فى مجلة "الحرية" والسؤال الذى يطرح نفسه عليك هو: كيف كان يجد ما يريده من الأرقام والتواريخ والأسماء أمكنة وأشخاصاً والأحداث والاستشهادات والاقتباسات؟ الجواب : كان يجدها فى ذاكرته.

يحق لنا أن ندهش من حالة مثقف من هذا النوع . فنحن فى عصر الوثيقة والوثيقة تعتمد على الأرشيف والمكتبة والتخزين والكمبيوتر . ولكن هادى العلوى لم يكن يجد ما يريده أمامه حتى فى المكتبات العامة التى يرتادها فى

بلدان المنافي.

هنا نستطيع أن نتعرف على ذلك الجانب المدهش من هادى العلوي.

إنه واحد من نوادر من تبقى فى الدنيا ممن يعتمدون على الذاكرة. وهذا يعنى أنه يمتلك ذاكرة حية لم يعد أحد منا يمتلكها. لماذا؟ ببساطة لأن العضو الذى لا يستخدم يضمر أو يمرض. ونحن جميعاً نحمل أمراض كسل العصر الذى جعل الآلة تخفف عنا، فألفت أجزاء من أجسادنا. ألغيت الذاكرة الحسابية لأن الآلة الحاسبة تقوم بالعمليات السحابية نيابة عنا. وألغى التفكير عند كثيرين لأنهم اعتادوا أن يسألوا الجهاز عما يريدون .. وأبطل نشاط الذاكرة لأن مرجعية الأرشيف والمكتبة والكمبيوتر والإنترنيت تضع الذاكرة على الرف إلى حد ما.

وبالنسبة للباحثين لم تعد الذاكرة تعنى الكثير. الجهاز يشتغل وينسخ. يؤرشف ويذكر. بقيت قلة من اولئك المثقفين الذين كانوا قبل التكنولوجيا. وكانوا يعتمدون على الذاكرة وحدها. فهم يحفظون الأشعار والأقوال والتواريخ والاستشهادات. إنهم أبناء الثقافة الشفوية التى لا يمكن أن تقوم دون الاعتماد على الذاكرة الحية. وهم يحدثونك شفاهياً فى أى موضوع يعتنون به. وهم مدججون بكل ما يلزم من الدعائم والشواهد والتفاصيل. وبشكل خاص بالذاكرة التى تسعفهم فى أية لحظة يأتى بالشاهد الذى يريده شعراً أو آية أو حديثاً أو قولاً. وبالأسم الذى يريد وبالتاريخ الذى يريد وبالواقعة التى يريدها. وذلك كله من الذاكرة.

قد تجد الآن بعض علماء الدين أو خطباء المساجد ممن تتوفر لديهم هذه الصفة. وقد تجد بعض السياسيين الذين لم يتورطوا فى الجلوس وراء الطاولة للتأليف (حتى لتأليف السيرة الذاتية) والذين تعودوا المماحكات وراء الكواليس مما يستدعى أن تكون ذاكرتهم جاهزة فى كل حين. وقد بقى لدينا بعض الندرة من المثقفين الآخرين الذين لم يبتلوا بمحنة فتحولوا إلى محدثين رائعين فى شئون الثقافة.

ولاشك أن هادى العلوى هو أحد النوادر فى عصرنا الذين استمروا يشتغلون فى الثقافة وبوجوهها المتعددة. (ويكتبون فيها) معتمدين على الذاكرة وحدها وهذا قد يذكرك بثقافة المكفوفين (قبل التكنولوجيا) مثل أبى العلاء المعرى وطه حسين ولكن هادى العلوى ظل محتفظاً بذاكرة العميان دون أن يكون كذلك.

ها قد مات هادى العلوي، آخر المتحدثين والمتذكرين، رحمنا الله من بعده.

(عن القدس العربى لندن)

تعريف:

هادى العلوي، المفكر العراقى المعروف رحل عنا مؤخراً، إثر نزيف فى الدماغ وغيبوبة استمرت ثلاثة أسابيع، وقد شيع إلى مثواه الأخير فى دمشق. وشارك فى تشييعه عدد كبير من الكتاب السوريين والفلسطينيين والعراقيين.

تخرج هادى العلوى من جامعة بغداد، ودرس الأدب العربى فى بكين، ثم تنقل بين بيروت ولندن قبل أن يستقر فى دمشق.

وقد ركز الكاتب الراحل اهتمامه على القضايا الشائكة فى التراث العربي، وحقق العديد من الكتب والدراسات.

م

ملف

القديس الثورى

داود تلحمى (رام الله)

كان ذلك يوم الأربعاء ١٦ أيلول (سبتمبر) الماضي. كنت على وشك مغادرة دمشق للعودة إلى الوطن عبر عمان.
علمت من أحد الأصدقاء أن هادى العلوى فى حالة صحية صعبة وأنه نقل إلى قسم العناية الفائقة فى مشفى الشامي. الواقع على سفح جبل قاسيون فى غرب دمشق. ذهبت مع الصديق الكاتب على فياض إلى المشفى حاملين باقة ورد وتمنيات بالشفاء العاجل لهذا المثقف الثورى المتقشف الذى أفنى حياته كلها دفاعا عن قناعاته . وعن مثل كان يتمسك بها ويعاند بها العالم . كله أو معظمه إذا احتاج الأمر، لهذا المثقف الذى كان على صراع مع المرض، لا بل جملة من الأمراض. التى لا حقته وأنهكته خلال سنوات طويلة.

قرعنا باب الغرفة ٢٠٥ فى الطابق الثانى من المشفى وانفتح الباب على وجه أم حسن. زوجة هادى العلوي، الأليف والهادىء وما إن رأتنا حتى اجهشت بالبكاء وخبأت رأسها وراء الباب نصف المفتوح . حاولنا أن نطيب خاطرها بكلمات مناسبة . وعندما تمكنت من الحديث ، قالت أن وضع حسن ميؤوس منه ، وأنه فى حالة غيبوبة منذ عشرة أيام بعد إصابته بنزف دماغى . أصيب به فى منزله أثناء مقابلة تلفزيونية مع محطة خاصة لثوار أكراد . ثبت على ما أعتقد

من أوروبا، وهو نزف لم يكتشف فى وقت مبكر فى المشفى الذى سارع إلى نقله إليه الفريق التلفزيونى الذى كان يقابله. وأضافت أن هادى كان يسمع من بعض أصدقائه أننى كنت أمر فى دمشق. وكان عاتبا لأننى لم أكن أتصل به خلال هذه الزيارات . فسرت لها كيف أنى حاولت مرارا الاتصال والسؤال عنه. لكن رقم هاتفه كان دائم التغيير. نظرا لأنه كان يضطر إلى الانتقال من منزل إلى آخر كل ستة أشهر تقريبا لأن أصحاب البيوت فى حى دمر السكنى الجديد كانوا يفضلون ألا يبقى الساكن لديهم أكثر من هذه المدة استفادة من نظام التأجير السياحى الذى يسمح لهم بإخراج المستأجر بعد هذه المدة ورفع السعر بعد ذلك مع مستأجر جديد أو مع سائح خليجى يدفع فى شهر واحد ما يدفعه المستأجر العادى فى عام كامل.

موسوعة

التقيت بهادى العلوى لأول مرة فى أواسط الثمانينات فى دمشق ، بواسطة صديق عراقى مشترك كان يتعاون معنا فى مجلة "الحرية" التى كانت تصدر آنذاك بترخيص قبرصى وتطبع وتوزع من نيقوسيا، بعد أن أرغم معظم محرريها الفلسطينيين على مغادرة بيروت، حيث كان مركز صدورها الأساسى. إثر الاجتياح الإسرائيلى وحصار العاصمة اللبنانية فى صيف العام ١٩٨٢ وكنت سمعت أنه عاش سنوات فى الصين . بعد أن غادر العراق إثر توتر العلاقات بين الشيوعيين هناك والسلطة.

كان هادى شيوعيا ، ولكن من نمط خاص . أقرب إلى الصوفية أو الشيوعية الأخلاقية. نشأ فى بيت شيعى متدين وكان يفترض به أن يكون رجل دين فتحول إلى الفكر الشيوعى وانتمى إلى الحزب الشيوعى العراقى ثم إلى الجناح الأكثر تشددا جناح القيادة المركزية الذى نادى فترة من الزمن بالكفاح المسلح.

وفى المنافى : بكين ، لندن، بيروت ، دمشق، نيقوسيا، ثم بكين ثانية فدمشق ثانية وأخيراً اتجه هادى إلى الكتابة مستفيدا من أطلاعه الواسع على التاريخ الإسلامى العربي، ثم تعلمه الصينية وتبحره فى بعض مجالات الثقافة والفكر فى الصين الحديثة والقديمة . ومن معرفته الجيدة باللغة الانكليزية التى كان يتقنها برغم نفوره الشديد من كل ما له صلة بالغرب وسياساته، من دون أن يصل هذا الموقف (السياسى بالأصل) إلى حد نكران أهمية وغنى الثقافة الثورية التى ترعرت فى الغرب، والتى كان كارك ماركس أحد رموزها العملاقة والفذة فى نظر هادي.

وتتالت كتابات وكتب هادى العلوي، فى مجلة "الحرية" نشر، بشكل منتظم سلسلة من المقالات تحت عنوان "قاموس التراث" تضمنت رؤيته لمجالات وشخصيات وأفكار فى التاريخ العربى الإسلامي، وهى رؤية خاصة تنبع من معرفته الواسعة والتفصيلية بهذا التاريخ من جهة، ومن نظرته الشيوعية الأخلاقية الصوفية إلى التاريخ وأشخاصه.

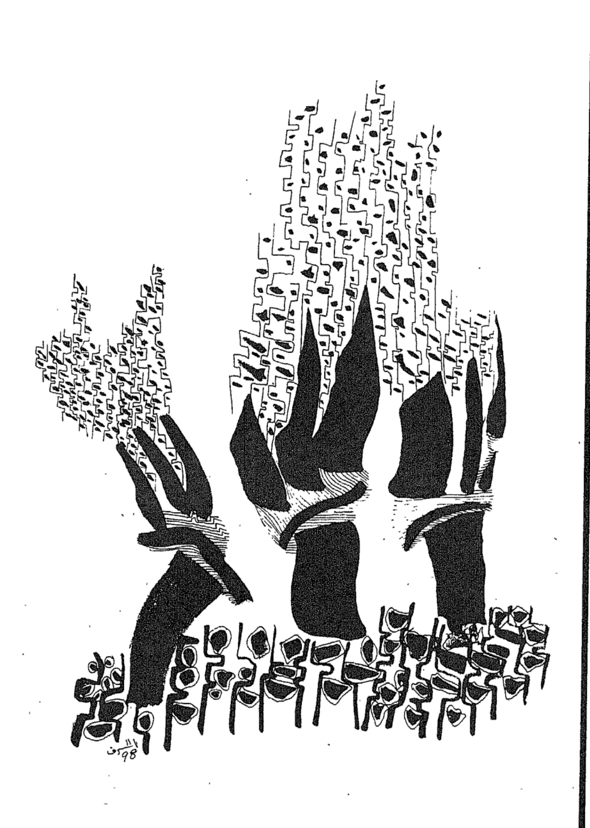
ومما يميز كتابات هادى العلوى، الكاتب الشرقى العميق الجذور فى شرقيته (العربية، الآسيوية) هو عداوه غير المحدد لكل ما يتعلق بالاستبداد، وحتى بالسلطة وليس السلطة السياسية وحدها، وهذا العداء كان سافرا واضحا، جريئاً إلى أبعد الحدود فى كتاباته، ولعله من الكتاب الشرقيين القلائل الذين لا يعشعش شرطى الرقابة (الواحدة أو المتعددة) فى أذهانهم فكان لا يحسب حساب أحد وهو يكتب.. لا السلطات السياسية، ولا السلطات الدينية، ولا السلطات الثقافية المختلفة.

قناعات قوية

يتعامل مع موضوعه الفكرى (أو السياسي) بقناعاته الكاملة وغير المنقوصة. ومن هذه الزاوية، فهو بالتأكيد لم يكن رجل سياسة من دون أن يعنى ذلك أنه لم يكن صاحب مواقف سياسية بل بالعكس من ذلك فهو اتخذ موقفاً سياسياً من كل ما كان يجرى حوله، منطلقا من قناعاته وقيمه الأخلاقية ونظرته الخاصة للأمور، التى كانت تثير حوله، مرارا الكثير من الزوابع لا بل العدوات الشرسة.

ولكن هذه الحدة فى المواقف الفكرية والسياسية. وهذا العنف الكلامى أحيانا، تقابلهما فى شخصية هادى وداعة وبساطة لا متناهيتان، فهادى كان طيب القلب لطيف المعشر، ودودا ومضيافا وكريما، برغم الفقر أو شبه الفقر الذى اختار بإرادته أن يعيش فيه فهادى كتب فى مجلة "الحرية" عددا كبيرا من المقالات والدراسات - والزوايا - جمع عددا منها فى كتابين بعنوان "قاموس التراث" و"شخصيات غير قلقة فى الإسلام" كما كتب فى مجلات وصحف ومنابر أخرى (يعتبرها هو نظيفة، حيث كان يرفض التعامل، مثلا مع ما كان يسميه المنابر "النفطية" التى ازدهرت صحافاتها ومنابرها الإعلامية بشكل هائل بعد طفرة العامين ١٩٧٣ - ١٩٧٤ النفطية(. ولكنه كان دائماً يرفض أن يتقاضى أجرا على ما يكتبه، انطلاقا من نظريته القائلة بأن "الفكر لا يباع".. ورحلتاه إلى الصين، فى أواخر السبعينيات وفى أوائل التسعينيات، كانتا. جزئيا. بهدف جمع مبلغ من المال. لقاء عمله فى مجال تدريس اللغة والثقافة العربية أو مجالات الترجمة وما شابه ليتمكن، بعد عودته إللى المشرق العربى من تغطية النفقات المتواضعة لمعيشته الزاهدة التى كانت تشاطره إياها. بشجاعة وحنان لا محدودين زوجته نبيهة (أم حسن)، التى كنا نتوسط معها، أحيانا، لقبول مساعدة مالية محدودة لتغطية إيجار الشقة، مثلا أو احتياجات العلاج الطبي.

وكانت لهادى، طبعا، علاقاته العراقية والعربية والأممية اليسارية، وكان وبقى، حتى رحيله، عضوا فى هيئة تحرير مجلة "النهج" الدورية، التى كانت تصدرها الأحزاب الشيوعية العربية بشكل مشترك فى الثمانينيات، من دمشق وبيروت والتى تحولت فى التسعينيات إلى مجلة يسارية منفتحة.



محطة نيقوسيا

وإذا كان لى أن أضيف شيئاً إلى الشهادات التى كتبت أو ستكتب عن هادى العلوى فى الصحافة العربية ، فأننى سأتحدث عن محطة لا يعرفها إلا القليل من الناس من محطات تنقل هادى وزوجته ، وهى قبرص، فبعد انفجار الأزمة الخليجية الأخيرة والتحولات الدرامية التى شهدها العالم ككل، والمنطقة العربية بشكل خاص فى أواخر الثمانينات وأوائل التسعينيات، وجد هادى فى قبرص الصغيرة والقريبة ملجأ مؤقتاً له تعبيرا عن موقفه من هذه التحولات.. وعاش فى نيقوسيا. فى مطلع التسعينيات بضعة أشهر فى وضع شبه سري. ذلك أن منظمات متزمتة لم تكن تنفك توصل إليه التهديدات ردا على كتاباته التى تعتبرها مناهضة لها أو لما تعتقد به.

زرت هادى وزوجته فى بيتهما المتواضع، كالعادة فى نيقوسيا وتحدثنا طويلا! حدثنى أنه يعتزم العودة إلى الصين ثانية. فحاولت أن أقنعه بالبقاء فى المنطقة، لحاجة الثقافة العربية التقدمية له ولكتاباته ، وبسبب وضعه الصحى المتدهور الذى لا يناسبه مناخ العاصمة الصينية التى التقط منها شكلا من أشكال الربو الصعب، الذى كانت بعض نوباته توصله حد الاختناق والغيبوبة.

بوابة الصين

ولكن جهودى وجهود غيرى بهذا الاتجاه لم تثمر ، وسافر هادى فعلا ثانية إلى الصين. لم يعد ينظر إليها كما كان ينظر إلى صين ماوتسى تونغ ، إحدى مرجعياته الثورية الأساسية، وروى لى ، بعد عودته الثانية إلى دمشق، بعد زهاء عامين من الغياب، أنه كان يناقش زملاءه الصينيين فى العمل وبعض الرسميين الذين كان يلتقى بهم، مدافعا عن ماوتسى تونغ ومنددا بخليفته دينغ هسياوبينغ (الذى كان لايزال حيا آنذاك)، الذى اعتبره محرفا ومناهضا للاشتراكية ومبادئها ولكنه كان يكن الاحترام الكبير للشعب الصينى وللحضارة الصينية. ومن هذه الزاوية، يمكن تسجيل أهمية انفتاح مثقف عربى موسوعى مثل هادى على ثقافة شرق الشرق، فى وقت يتجه فيه الانفتاح الثقافى (وغير الثقافى) العربي، بشكل عام، باتجاه، واحد، باتجاه الغرب. لقد كتب هادى عن الصين وحضارتها وفلسفتها وعن العلاقات القديمة بين العرب والصينيين وعن جذور الأقلية الإسلامية فى الصين وكان هادى فى مكان إقامته الأخير فى دمشق يضع على بابه كتابات صينية، وهى لغة تمكن هادى منها وكان من قرائها العرب القلائل فى عصرنا.

قديس

والحديث عن هادى العلوى وسيرته وحياته الزاخرة بالزهد والعطاء الفكري، يطول كثيرا، وكثيرون عرفوه وكتبوا وسيكتبون عنه، وأحد زملائنا فى مجلة

"الحرية" فى الثمانينات وصفه بتعبير دقيق "القديس". وهو ينطبق بالتأكيد على هذا الرجل الاستثنائى فى عصر الانهيارات وضياع البوصلة الذى نعيش.

هادى العلوي، الذى أمضى العقود الأربعة الأخيرة من عمره نباتيا لا يأكل لحم الحيوان ، والذى كان يعتبر المثقف العربى الكبير أبا العلاء المعرى نموذجه وقدوته الفكرية (كان يرتاد مرارا بلدة المعرى فى سوريا، وهى معرة النعمان ، كما كتب عن أبى العلاء كتابا خاصا هو واحد من أهم كتبه)، هادى العلوى كنا نريده أن يعيش أكثر من ذلك ليشهد عودة الفكر الثورى اليسارى إلى الصعود، وتجاوز محنة الانهيارات التى ألمت بهذا الفكر - أو بالأحرى ببعض من تبنوه - أثر كل ما جرى فى الاتحاد السوفياتى وفى أوروبا الشرقية وغيرهما من البلدان من وجهة نظره ، وأثر الانتصار الزائف و،المؤقت، للنظام الرأسمالى فى مطلع التسعينيات.

لكن الأمراض المتعددة والمتلاحقة نالت من جسم أبى حسن النحيل (كان هو سيصر على استعمال تعبير "جسم أبو حسن" الذى يتناسق مع نظريته الخاصة فى اللغة العربية وضرورة تطويرها وعصرنتها وإدماج اللغة العامية بها)، بعد أن فشلت كل الانتكاسات والانهيارات وكل آلات القمع الجسدى والفكرى وكل تراث الاستبداد الشرقى فى النيل من قناعاته الراسخة فى مركزية الإنسان. وفى ضرورة القضاء على كل أشكال الظلم والتعسف ، وضرورة إنصاف الفقراء والمضطهدين وانتصار الاشتراكية (المشاعية قد يضيف) وانتصار حرية الرأى والاجتهاد فى عالمنا العربى وثقافتنا العربية - الإسلامية، وعودة النهوض إلى هذ المنطقة، التى عاش لحظات الأمل المضيئة فيها، كما ولحظات الظلام الدامس، وفيا دائماً لأفكاره ومبادئه، ومطبقا على نفسه ، قبل غيره، هذه الأفكار والمبادىء، بصرامة وشدة غير محدودتين.

قبل يومين أو ثلاثة من رحيل هادى العلوي، اتصلت هاتفيا بأم حسن باحثا عن ومضة أمل فى إمكانية انقاذه فأخبرتنى أنها وقعت على ورقة تتحمل فيها مسئولية إجراء عملية استثنائية قد تنجح (وقد لا تنجح) ولمست فى صوتها شيئاً من التشبث بأمل كانت تعتقد عند زيارتى السابقة لها، أنه لم يعد موجودا، ولكن كل شىء انتهى صباح يوم الأحد ٢٧ أيلول (سبتمبر) عند الساعة العاشرة .. وكل الثقافة الثورية والمستنيرة العربية دخلت فى حداد.

فإلى الخلود. يا أبا حسن ، يا أبن العراق الحامل لتاريخ طويل وثرى من الحضارات المتلاحقة وابن الثقافة العربية - الإسلامية الغنية والمتطلعة إلى المستقبل ، وابن الثقافة الإنسانية التى لا تعرف الحدود والحواجز والعصبيات القومية والدينية.

(السفير ٣ نوفمبر ١٩٩٨م).



المتصوف الزاهد المشكِّك الناقد!

رشيد الخيّون

ترك هادي العلوي (١٩٣٢ ـ ١٩٩٨) ثروة فكرية، لم يمهله الموت لإكمال المهم منها، وهو القاموس اللغوي الذي نشر منه جزءين فقط .بدأ العلوي حياته تقيا بالفطرة، لافتا نظر أترابه من الصبيان والشبان، كان متدينا يطيل العزلة، مواجها فقره المدقع بالتأمل والصلاة والصيام، والعفة عن مد اليد أو بيع ما لا يمكن بيعه.

وفي هذه الخصلة التي رافقته طوال حياته، كان على خلاف مع أقرب الناس إليه، من الذين ريضوا أنفسهم على القرب من السلطة، واستحلوا مجالسها. كان ذلك محرما على عرف العلوي، تصرف بهذا السلوك وكأنه أحد متصوفة بغداد ومعتزلتها، من الذين حرّموا على أنفسهم ومريديهم مجالسة أهل السلطة. لا يندهش الذي يقترب من العلوي فكرا وشخصا من إقدامه على تبني المذهب النباتي في الغذاء والسلوك، ولايدهشه إقدامه على إلحاق لقب «البغدادي» باسمه، فذلك اللقب، مضافا إلى كنيته «أبو الحسن» يذكره بمفكري بغداد الأوائل، أو أن يلحق باسمه لقب «سليل الحضارتين»، أو أن يكتب على باب داره عبارة «مرتقى الحضارتين» وهما الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية التي شغف بها وتشبع من روحانيتها. بالإضافة إلى ما تقدم من غرائب العلوي، فقد اختار «معرة النعمان» مكانا روحيا رمزيا، لإصدار مقالاته أو كتبه، حتى جعل الآخرين يسألون أو يعتقدون أنه سكن المعرة واعتزل الناس عزلة أبي العلاء المعري.

تشير سيرته الشخصية إلى أنه ولد عام ١٩٣٢، وبذلك عاش الفترة الملكية، وأسهم في تقويضها

بانتمائه السياسي المبكر إلى حزب «الجبهة الشعبية» ثم حضوره الاجتماع التأسيسي لحزب «المؤتمر الوطني». بهذا كان قريبا من شعائر الديمقراطية، فالحزب المذكور تكون من حزبي كامل الجادرجي ومحمد مهدي كبة. ولم تعجب العلوي ميوعة الحزبين المذكورين. فنشأته فقيرا إلى حد الجوع، وجمعه لنوى التمر من طرقات بغداد ثم بيعه بفلس أو فلسين مماثلا فعل قطب التصوف معروف الكرخي، لا يتفق مع الأفندية على حد عبارته، لذا دفعته فورة الشباب إلى أن يعتقد في نفسه مفكرا شيوعيا، حال انتمائه للحزب الشيوعي العراقي، مندفعا في التعجيل بقيام دولة الفقراء التي سعت إليها البشرية في تجارب عدة ولم تبلغها. كذلك لم يستقر حاله في الحزب الشيوعي، فأخبار جيفارا وماو كانت مغرية آنذاك، فالتنظيم الشيوعي كان يحرض بالكتاب دون بندقية، أما الماوية أو الجيفارية فتحريضها كان متجاوبا مع حقد العلوي على الإقطاع والبرجوازية. لكنه ما لبث منخرطا في «القيادة المركزية» فترة وجيزة، حتى خاب ظنه، وعاد أدراجه منكسرا.

الحقيقة أن مثل هادي العلوي لا تصلح له السياسة، فهو الحالم الصوفي، لا يناقض قلبه لسانه، روحه منبطسة وصافية صفاء النهر عند الفجر، ما له والسياسة وسرعة تقلبها وكثرة وجوهها، وهو لا يجيد أبسط مقتضيات المجاملة. فقد تفادى مصافحة الملك فيصل الثاني عند توزيع الشهادات على المتخرجين المتفوقين من كلية التجارة والاقتصاد عام ١٩٥٤. وفي أواخر أيامه تمثل بسلوك المهاتما غاندي، فقد خلع البذلة الأوروبية، وعاد يلبس اللباس العراقي التقليدي، فروحه لا تستطيع تحمل أبسط أنواع النفاق، ناهيك عن أن السياسة المخالفة للسلطة، في العراق خصوصا، لا يصلح لها العلوي روحا وجسما.

نقل عن العلوي شدة تدينه، فكان قسا بين زملائه. لكن تلك الروحية، بعد تحوله إلى الماركسية، لم تفارقه، فما كتبه من نقد للدين والتدين لا يقصد فيه غير نقد التحايل على الدين واستغلاله، وكان كثير النقد للإعلام الرسمي والشعبي في المناسبات الدينية، بل كان يتهم الإعلام بالنفاق في مثل هذه الأمور.

آخر عمل سياسي جربه العلوي كان المشاركة في تأسيس «التجمع الديمقراطي» في منتصف الثمانينيات، وقد خص صحيفته الشهرية «الغد الديمقراطي» بلمحة تراثية، عميقة المعنى. بعد ذلك، وقبل مماته بفترة وجيزة، تبنى مشروعا أطلق عليه اسم «المشاعية الاجتماعية» أحسب أنه طرحه، عبر صحيفة عربية تصدر في لندن عام ١٩٩٤، كان بصيغة رسالة إلى الحزب الشيوعي العراقي والمجتمع العراقي، والمناسبة كانت تأسيس الحزب المذكور، وجاء فيها نقد للشيوعيين، وعرض مشروعه المشاعي الذي يقوم بالأساس على الرصيد الحضاري العراقي، وأن هذه الحركة ليست سياسية، وإنما هي ناصح وموجه للدولة. وأية دولة ستقبل النصيحة والتوجيه من خارجها؟؟ لعل العلوي في هذا الطرح الخيالي اطلع على تجربة المعتزلة مع أبي جعفر المنصور، حين كان رئيسهم عمرو بن عبيد الباب زاهدا في منصب الوزارة والقضاء، بل زهد في مجالسه المنصور الذي كان يتودد له كثيرا لفضله عليه في أيام الحركة العباسية السرية زمن الأمويين.

ظل العلوى مغرما بالتجربة الصينية فى بناء الاشتراكية، لكنه تراجع عن احترام رائدها ماو بعد أن شن الأخير حملة ضد الكونفوشيوسية، حتى لقب فيلسوف الصين الأول كونفوشيوس بـ«حكيم الطبقات الرجعية». وزاد ضجر العلوى من الثورة الثقافية أكثر بعد أن كشف أن ماو اتخذ موقف العداء من تلك الفلسفة بغضا للمنشق عليه لين بياو الذى كان معجبا بتلك الفلسفة. لكن ذلك لم يؤثر فى إعجاب العلوى باشتراكية الصين التى وازنت، على حد رأيه، بين الحاجات الروحية والمادية، بل كان ميلها الروحانى أرجح كفة، وبعد قضاء مدة طويلة بالصين مدرسا للغة العربية، ثم عودته للإقامة فيها فترة أخرى، اطلع العلوى على الكثير من خصوصيات تاريخ الصين الروحى، وكان كرهه للغرب وماديته الصارخة يزيده قربا إلى الصين وفلاسفتها، وكأنه يبحث عن ملاذ دولى آخر خارج الملاذ الأمريكى ـ الأوروبى.

كتب العلوى، فى طلبه للتقارب بين الفكر الصينى القديم والفكر الإسلامى، تحت عنوان «الميتافيزيقيا الإنسانية بين تشوانغ تسه والفكر الإسلامى» (الثقافة الجديدة، العدد ٢٥٠): «من الفوات المزعج فى تاريخ الفكر عدم اكتشاف المسلمين للفلسفة الصينية، فقد كان لحادث كهذا أن يوجه الفكر الإسلامى فى مسارات مختلفة، مع تعدد مصادره، وعدم اقتصارها على مصدر واحد هو فلسفة اليونان». ويسبق العلوى إلى التقليل من شأن عامل اللغة، فاللغة الصينية ليست كغيرها من اللغات، صعبة الكتابة والنطق، يقول: «ولا يصح الاحتجاج بالحاجز اللغوى، فاللغة الصينية ليست أحجية، وقد تعلمها المسلمون الذين وفدوا إلى الصين، وأقاموا فيها، ولو أنهم كتبوها أول الأمر بحروف عربية، قبل أن يتمكنوا من اتقان المقطع».

أهمل العلوى، ربما عن غير قصد، مهام الترجمة عن اليونانية التى قام بها المترجمون السريان الذين نقلوا عن اليونانية إلى السريانية أولا ثم إلى العربية، لتسهيل المهمة، ويصعب وجود عربى كان يجيد اليونانية، من غير السريان من العراقيين والشاميين، لكن التفاتاته لترجمة التراث الصينى تبقى أمنية فى ذمة التاريخ.

إن طلب الانفتاح على الصين بات القضية التى يطرحها العلوى فى كل مناسبة، ففى ذلك استغنى عن الغرب والثقافة الغربية التى لم يتردد فى إعلان العداء العميق لها، قال فى ذلك: «كشفت لى دراسة الفلسفة الصينية عن نقاط مشهودة مع الفكر الفلسفى الإسلامى، وينطبق ذلك على المدارس الفلسفية المعروفة فى الصين، لاسيما الكونفوشيوسية، التاوية، الموهية، التأوشية».

فى مكان آخر يعتبر العلوى أمر الانفتاح على الصين قضية غير منتهية، بالنسبة إلى الفكر الإسلامى والفكر الاشتراكى العلمانى، فبعد اتهام المثقفين المتمركسين، على حد عبارته، يدعو إلى قيام الاشتراكية الصحيحة بالانطلاق من تاريخ البلدان وحضارتها، بالاتفاق مع الاقتصاد الماركسى، وهذا ما حصل فى الصين التى «انطلقت من تراثها الكمونى، لإنجاز تنمية ناجحة فى قطاعى الزراعة والصناعة الخفيفة، أحدثت تحولا جذريا فى حياة الشعب، حين وفرت الحاجات الأساسية لمليار نسمة» (مجلة مواقف، العدد ٦٣).



والغريب فى الأمر أن حنين العلوى للتراث القديم وتوجهه إليه فى بناء مجتمع اشتراكى معاصر، لم يدفعاه إلى دراسة تلك الحضارة الرافدية منها أو المصرية، ما عدا ما ورد فى كتابه الأخير «المرئى واللامرئى» (١٢٠ - ١٢٨). ولو اهتم العلوى مبكرا فى هذا المجال، كاهتمامه بدراسة حضارة الصين مثلا، لحقق نتائج هائلة، فالمعروف عنه المثابرة والعمق فى البحث والدراسة.

ويقدر اعتزازه بالتجربة الصينية، ما قبل الثورة الثقافية، التى وازنت كما أسلفنا بين الحاجات الروحية والمادية، وحافظت إلى حد كبير على قيم المجتمع الصينى التاريخية، لام العلوى التجربة السوفيتية فى بناء الاشتراكية، وعاب عليها الاعتماد الكلى على الجانب المادى من دون أى اعتبار للجانب الروحى. وفى ذلك يكمن، على حد اعتقاده، فشل تلك التجربة بصورة مذهلة، وحول ذلك كتب معقبا على «القاموس الفلسفى» ترجمة مالك مسلمانى: «المادية الصرفة هى كالاكليروسية الصرفة، اتجاه حسى مفرغ من القيم الإنسانية، يحتقر العلاقات الروحية بين الناس، ويستهين بالأخلاقيات الصوفية مرادفا بينها وبين الدين، لكنّ من غير الدعوة إلى اللذائذية المنطلقة من تصور الإنسان مجرد بهيمة يأكل ويشرب وينكح لا غير.

كان غوركى ولوناتشارسكى وصحبهما يملكان ~~بعدا~~ روحيا كونيا، يتلاقى مع ~~الموقف~~ الصوفى الذى يدعو على لسان أقطاب التصوف الاجتماعى الإسلامى، إلى إطعام الجياع من غير اقتران باللذائذية والحسية والبهيمية. إن رفض الشيوعية والسوفيتية والصينية، تحديدا الثورة الثقافية، للبعد الروحى فى الإنسان أفرغ الشيوعية من نبضها الإنسانى العميق» (مجلة النهج، العدد ٤٥).

لهادى العلوى الكثير من الملاحظات المثيرة حول الظواهر الفكرية والفلسفية واللغوية. ففى الفلسفة اعترض على مصطلح «الفلسفة العربية الإسلامية» الذى قبل به حسين مروة عنوانا لكتابه «النزعات المادية»، باعتبارها تزاوجا بين الواقع العربى والفكر الإسلامى. يقول العلوى معترضا: «وأنا أفضل تسمية حضارة إسلامية وفلسفة إسلامية وفكر إسلامى وعلوم إسلامية، لأنها أدق الدلالة على التركيب الحقيقى لهذا التراث، وعندما نتحدث عن تراث العقلانية العربية، فالحديث يجب أن يكون عن العقلانية الإسلامية، لأن العصر الجاهلى لا يصنف فى عصور الحضارات، وبذلك يرجع تاريخ العقلانية إلى القرن الأول الهجرى» (النهج، العدد ٤٣).

ويعرف العلوى العقلانية بقوله: «تنشأ مع الفكر الفلسفى، لأنها تقترن بالتفكير العقلى المنظم، تأتى على الضد من التفكير الأسطورى السابق للتفلسف». ولا أدرى إلى أى مدى يتناقض هذا الطرح مع الدعوة للعودة إلى الفكر القديم، العراقى منه أو المصرى أو الصينى، الذى كانت الأسطورة شكله ومضمونه السائدين. ومع ذلك فللمفكر العلوى حجته فى الطرح، فالعقلانية لا تعنى أقل أو أكثر من ذلك، والفكر الأسطورى بدوره كان يحمل قوانين اجتماعية معروفة، ومازال منها سارى المفعول فى دساتير الدول وشرائعها.

كان موقفه من الاستشراق مماثلا لموقفه من الثقافة الغربية تماما، حتى أطلق على المستشرق تسمية «الحرامى الغربى»، والمستشرقون، فى نظره، رسل الاستعمار إلى الشرق لكنه يستثنى بعض الأسماء

من الذين اعترفوا بقيمة الشرق الحضارية، كاعترافهم بوجود فلسفة صينية وهندية وإسلامية، ومثاله فى ذلك المستشرقة الفرنسية غواشون مؤلفة كتاب «التمييز بين الماهية والوجود عند ابن سينا». ويؤكد العلوى أن غواشون ليست ماركسية، بمعنى أنه برأ المستشرقين الماركسيين من خطايا الاستشراق.

حاول العلوى التقريب بين اللغة المحكية واللغة المكتوبة، أى بين اللهجات والفصحى. تبنى ذلك للمرة الأولى، على حد علمى، فى مقاله «حول الحداثة فى اللغة» (مجلة «مواقف»، ١٩٨٠)، آنذاك دعا إلى: «إسقاط الاكليروس اللغوى من حسابنا، والتعامل مع اللغة من منظورنا الخاص، شرط الإحاطة بها: صرفا، ونحوا، ومفردات». كانت مقالات العلوى المتحررة من الاكليروس اللغوى محرجة لناشرى كتبه ومقالاته، حتى دفعهم ذلك إلى التنويه - على سبيل المثال لا الحصر - ورد فى هامش مقاله «الفكر العربى الإسلامى وضرورة التجديد المنهجى» (مواقف. ١٩٩٠): «للأستاذ العلوى وجهة نظر فى النحو والصرف والإعراب، وتبعا لذلك فى تهجئت الكلمات وكتابتها، واحتراما لوجهة النظر هذه، دون أن يعنى تبنيا بالضرورة».

لعل اهتمامات العلوى التراثية تبلورت بصدور كتابه «أضواء على معضلة الكنز، أقدم محاولة لتحريم التملك الخاص فى الإسلام» (بغداد ١٩٦٢). وفى تلك الفترة صدرت له أيضا ثلاثة بحوث مساهمة فى احتفالات بغداد بألفية الفيلسوف الكندى، فى عهد رئيس الوزراء عبدالكريم قاسم.

لم يذكر للعلوى من الكتب الفلسفية غير كتاب «نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازى» (بغداد ١٩٧١)، وكتيب «الرازى فيلسوفا» (عدن ١٩٨٥)، الذى ضمه، فيما بعد، إلى كتابه «شخصيات غير قلقة فى الإسلام». وملا صدر الشيرازى (ت ١٠٥٩)، من القائلين بوحدة الوجود، وكان يسمى الأخوند (الأستاذ). ومن أهم كتبه التى اعتمدت بالتأليف «الأسفار الأربعة بالحكمة». يقول العلوى عن تلك النظرية: هذه النظرية بدعة خاصة للملا صدرا، فهى نتاج منهجه الفلسفى، وإن كانت بعض تفاصيلها مستقاة من بعض قدماء الفلاسفة، مثل هيراقليطس». يبدو العلوى، في هذا الكتاب، معجبا جدا بشخص الشيرازى وفكره حتى أنه عزا له ما لغيره من سبق فى مجال الحركة من المتكلمين والفلاسفة.

ومن كتب العلوى ذات المادة التراثية، وما فيها من دلالة الماضى على الحاضر، كتابه «المستطرف الجديد» (دار الطليعة، ١٩٨٠)، مقلدا البهشى فى كتابه «المستطرف»، وقد أضاف له، فيما بعد، مادة غزيرة تحت عنوان «ذيل المستطرف الجديد» نشرتها مجلة «المدى» فى الاعداد (١٤ - ١٨). وعلى المنوال نفسه ألف كتابه «المستطرف الصينى» (دار المدى ١٩٩٤). وقبل ذلك أصدر «ديوان الهجاء العربى» (دار حوار ١٩٨٢)، بعدها أصدر كتيبين: «من تاريخ التعذيب فى الإسلام» و«تاريخ الاغتيال فى الإسلام» (مركز الدراسات والبحوث الاشتراكية)، ثم كتاب «من قاموس التراث» (الأهالى ١٩٨٨)، وضمن هذا الكتاب مادة كبيرة من كتابه السباق «معضلة الكنز» مع الإضافة والتعديل.

ألف العلوى فى علم التاريخ «محطات فى التاريخ والتراث» (دار الطليعة، ١٩٩٧)، و«فصول من تاريخ الإسلام السياسى» (مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، ١٩٩٥)، وضمن الأخير كتيبه «من تاريخ التعذيب فى الإسلام». وفى شأن المرأة كان كتابه «فصول عن المرأة» (دار الكنوز الأدبية ١٩٩٦)، زيادة على ما نشره فى مجلة «النهج» تحت عنوان «المرأة فى الجاهلية والإسلام» (العدد ٤١).

فى اللغة صدر له «المعجم العربى الجديد» (دار حوار، ١٩٨٣)، وكان هذا الكتاب بمثابة التمهيد لمعجمه الكبير «قاموس الإنسان والمجتمع» و«قاموس الدولة والاقتصاد»، (دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٧)، وكان المحتمل فى المشروع الأخير أن يصدر فى عشرة أجزاء، لكن انشغالات العلوى بالكتابة فى موضوعات متنوعة أخرى، ووفاته المبكرة نسبيا، حالت دون تحقق ذلك. أما آخر تركته، على حد علمى، فكان كتاب «المرئى واللامرئى فى الأدب والسياسة» (دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨)، وهو كتاب جامع، يتضمن نقودا ومثيرات لا حصر لها. وترجم العلوى عن الصينية «كتاب التاو» (دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٥)، من تأليف الفيلسوف الصينى (تشوانغ تسه). ومن كتبه التى لم نتمكن من تحديد ماهيتها كتاب «آراء وأصداء» (بغداد، ١٩٧٣) الذى أشارت إليه مجلة «إبداع» العراقية.

وفى خاتمة الجولة فى مؤلفاته أود التذكير بأنى لم أعثر على كتابيه «الدين والثورة» و«اللزوميات».

ما أريد قوله وأنا أختم مقالى عن المفكر هادى العلوى أنه حقق فى البحث التراثى ما لم يحققه غيره حين جمع بين سلاسة الأسلوب وعمق الفكرة، بذلك حبب قراءة التراث لمستويات مختلفة من القراء. تمرد العلوى لكن لم يخرج من داخله رجل الدين، المتواضع والصافى السريرة. وفى إحاطته بتخصصه، الذى لم يأخذه من دراسة أكاديمية يصدق عليه القول: عنده ما عند الآخرين، وليس عند الآخرين ما عنده.

ملف

م

رحيل آخر المتصوفة

خير الدين سعيد (موسكو)

قليل على الصديق الوقوف على قبره "الإمام على بن أبي طالب"

صهيل الفرات يودع الجداول والشطآن ، وعند الفنار القديم تتضاءل تلك الشعلة الجموح باكية على من خلد اسمها.

يا سراب الرافدين كيف ضيعت السراج الهادى فى لحظة اشتداد الظلمة؟

أكان غفلة منك، أم استسلاماً لمكر العاديات؟!

حين تتشظى ذاكرة فحول السياسة حول مصير الفرات، تبرز أحرفك الجريئة لتعيد صفو الذاكرة إلى طهر المياه ،والآخرون بالأوهام يبيتون أترى هل ينساك الفرات؟!

بين سفسطة الكلام ودهاليز الخيانة، والمساومات المكشوفة، تنصلوا عن اسم العراق، ووحدك كنت الجموح ، ويراعك يخط الرافدين بأحرف مشتهاة ، ومفردة أثيرة نابعة من عشق روحك إلى تراب "سرجون" وملحمة "كلكامش" وسطوة الأعراب ، وأنا شيد "الشنفرى" وشطحات "الحلاج".

مربك الوراقون على قارعة السوق ودبجوا بأحرف من نور كلماتك للتراث فيه رواق "المستنصرية" وعتبات مكتبة الخلافي" وحارات بغداد القديمة، هناك حيث الجسربين المشهدين ، وخطاك المتزنة وأنت تصوغ "لللسهرودي" آفاق روحه ، لتمزجها مع خيالات "الشيرازي" وتحلقه فى اللامنتهى فى حياض "الحركة الجوهرية".

هل مر بك بشر الحافى وهل قادك إلى "أبن سبعين"؟! أترى ما يقول "شيخ المعرة" فيك وأنت على محرابعه تدنو؟! لقد كانت رسالة "الملائكة" بانتظارك

عندما رحلت إلى أصحاب "التاو" ومعتنقى "الكونفوشيوسية" أتراك أثرت الرحيل عنا لبلاد أوتك بشرف وخناك وقت قصف السراى ومئذنة الملوية"؟! هل راعك الدمار ، أم روحك هى التى احترقت بجحيم الحروب؟!

عندما سألناك عن لهيب الجسد فيك ، قلت "إن الروح تحترق فيلتهب الجسد" أى روح تلك التى نذرتها للعراق؟ ألم تكن توصى الآخرين من أحرار العراق بأن لا يموتوا؟!

ماذا نقول لو حاكمنا "النفرى" عن كلماته التى تجتاح روحك وأنت تحدثنا عن "المواقف" وهل يغفر لنا وسلطان العاشقين" بعدك ، إذا نحن لم ندرك تأويل "البائية"؟! ترى هل يدفنونك عند أقدام "إبن عربي" كما كنت ترغب؟! أم يهبون جثمانك للريح – كما كنت تحلم ، ومن يدرك الوصية؟!

عند نزولك أرض "الصين" طلبت منى أن أوافيك بـ "الحكم العطائية" وقلت :"إقرأ قوله – "الناس يمدحونك بما يظنون فيك، فكن أنت ذاماً لنفسك لما تعلمه منها" وعرفت درسك ، فمن يعرف درسى بعدك؟!

"رحلت وما علمت بأن قلبى ... على بعض الزوامل فى الرحال"

من يوصل خبر الدمار؟! كانت "سعاد" تحلم بأن تراك ، وحارات "الثورة" تمنى النفس بأن تجوبها أقدامك، ألم تعد بذلك؟! أليس وعد الحر دين؟!

لقد وفيت عندما قلت ذات مرة – ونحن فى حوار التراث حول "الوراقين" و"المعجم" بأن يكمل أحدنا عمل الآخر، إذا طالت يد الزمان أحدنا ، ألم تنشد قول "سهل بن هارون".

"إذا ما أتى يوم يفرق بيننا.. فكن أنت الذى يتأخر".

وها أنى تأخرت ، والوصية تسكن فىّ روحي، لقد حملتنى مالا أطيق قيدتنى بأغلال المعرفة، وأنت تدرك – قبل سفرك الأخير الدائم – بأن الزمان لا صاحب له، وأهل الغدر كثر والشامتون أكثر.

مراياك فقط لوجهك تحتفظ وسحنة الاحتراف فى جبينك ، هى الشاهد الأكثر حضوراً على زيف المنافى ، وكشف دعاة الوطنية".

أيها الحلم المكسور فى زوبعة الرحيل ، إلى كم هو المنفى يطول؟!

أترى من المنتصر ، أنت أم الزعماء؟! من سينال الخلود مثلك؟! ومن يدرك سر موتك المفاجيء يا سراج المعرفة الأصيل؟!

تتشظى الكلمات فى رحاب صمتك الجميل، وهيبة السكون تغلف أفكارك التى أودعتها بين أسرار المعرفة وفلسفة الحروف.

أيها الراحل عنا: من غيرك يفقه "سقط الزند" وعمق "اللزوميات" وما يقوله ذاك الضرير؟!

أتنعاك "المعرة" وتخونك "الزوراء"؟! وهل يقبل "شبيب الخارجي" أن ينساك الفرات الذى أخذه؟!

بمن أهتديت ، ومن أوشى لك بهذا السفر الطويل المغيب؟ بإبن زريق أم بذنون المصري؟ أم أغراك المتبنى "لتلحق به وهو يقول:

"وفارقت حتى ما أبالى من النوي..
وإن بان عنى جيران كرام

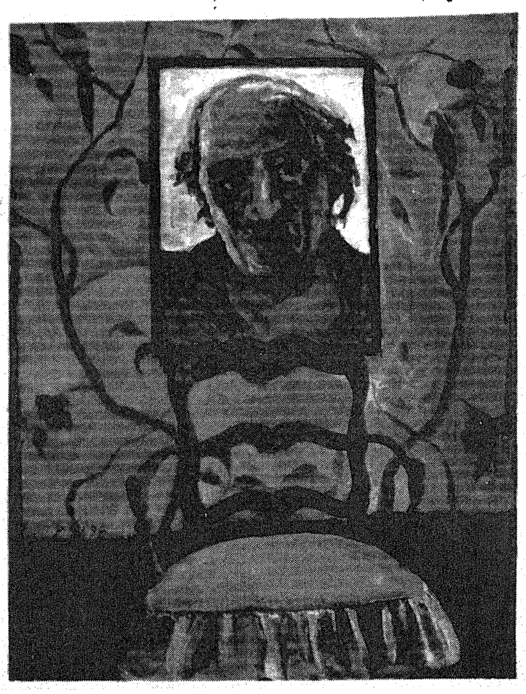


فقد جعلت نفسي على النأى تنطوي.
وعيني على فقد الصديق تنام"

أبا حسن، لقد كسفت شمس العراق بفقدك ، والشاطئان انحسرا بين جزر وجزر والنخيل ما عاد يعانق السواقى ولا يحنو على الشرائع.

وسيبقى "بندك الأخير" لك رثاء وموقفاً وتراثاً ، يزين أصحاب الحداثة وعاشقى التراث ، وسمفونية لخلودك بيننا أبداً.

أيها المادي، نم هادئاً، فقد أديت ما عليك ، وطب نفسا ، فإن تراثك محفوظ.



الديوان الصغير

فى الإسلام المعاصر



هادى العلوى

العربية كما يحبها هادى

اعتاد المفكر العراقى الراحل «هادى العلوى» أن يكتب اللغة العربية بطريقته الخاصة جدا، أى كما خطر له، وكما يستريح لها، سواء جاء هذا التعبير عربيا فصيحا أو عاميا بلهجة العراق التى ولد بها وعاش فيها صباه وشبابه، أو بلهجة الشام التى قضى جل عمره الفكرى. ومن قبل كنا قد طلبنا من العلوى أن يكتب لنا عن «الرازى» الذى يتميز هو - أى العلوى - بوجهة نظر خاصة به و مميزة عنه، ونشأت لنا مشكلة التلقى فقد خفنا أن يعرض قراؤنا عن استكمال الموضوع المهم بسبب غرابة اللغة فقمنا بتصحيحها وغضب «العلوى» غضبا شديدا حتى أننا امتنعنا لفترة عن طلب موضوعات أخرى منه رغم حرصنا الشديد على وجوده على صفحات «أدب ونقد».

والآن وقد رحل «هادى العلوى» فإننا لا نملك إلا أن ننشر نصه كما كتبه، فلا يجوز أخلاقيا أن نفعل ما كان يغضبه وهو الآن عاجز عن التعبير عن غضبه أو الدخول فى جدل حول فلسفته التى رأى هو أنه يضع أسسها موضع التطبيق حين كان يكتب بهذه الطريقة. لكن وللأسف الشديد فإننا لم نعثر على نص ما حوله يشرح لنا فيه هذه الفلسفة التى قد يقبلها البعض ويرفضها الآخرون. وقد حاولنا كثيرا أن نستخلص بعض الأسس من الكتابة نفسها لكننا أخفقنا، وإن كانت فكرة «العلوى» الرئيسية واضحة كل الوضوح: ألا وهى أن تجرى كتابة اللغة العربية كما يتكلمها الناس فى حياتهم اليومية. وهنا تبرز مشكلة أخرى: فأى لغة يومية هى تلك التى سنتوافق عليها ونكتب بها، هل هى لغة المصريين أم العراقيين أم الشوام أو المغاربة أم الجزائريين؟ فهل يا ترى كان العلوى يرى فى الأفق عدة لغات يمكن أن تخرج من رحم العربية الأم، كما كان الحال مع اللغة اللاتينية التى ولدت منها الفرنسية والإيطالية والأسبانية؟

إنه لم يقل لنا ذلك، وهو لم يقل لنا أيضا ما هو الأثر الذى سيترتب على تنمية مثل هذا الاتجاه على المشروع المستقبلى للوحدة القومية العربية. صحيح أن اختلاف هذه اللغات التى خرجت من رحم اللاتينية لم يمنع الأوروبيين من نسج الوحدة الأوروبية على مهل منذ عام ١٩٤٨ حتى خرجت أخيرا العملة الموحدة «اليورو» وأوشكت أوروبا أن تصبح القوة الكبرى الثانية فى العالم.

لكن الوضع والسياق العربيين يختلفان كلية، وقد اعتاد العرب فى المشرق والمغرب كما فى المنافى أن يتواصلوا عن طريق الفصحى التى توافقوا حولها واعتادوا قراءتها على هذا النحو حتى تصبح كتابة هادى العلوى هى الغريبة وليس الكتابة الفصحى كما عرفها، لأن العربى اعتاد الآليتين الفصحى والعامية، وعرف كيف يفرق بينهما ذهنا ونطقا. لذا سوف يجد القارئ لها النص البالغ الأهمية صعوبة فى قراءته لكل هذه الأسباب التى أضيف إليها سبب أخير: أنها بلا قاعدة على الإطلاق يمكن أن يتدرب عليها القارئ منذ البداية ثم يعتادها بعد ذلك.. فعذرا لأننا حرصا على احترامنا لرغبة المفكر الراحل واختياره لم نصحح لغته كما فعلنا من قبل.

وعلى كل حال فإننا نعرف الآن مدى حاجة اللغة العربية للتطوير نحوا وصرفا ونطقا.

فريدة النقاش



«بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا»
(حديث نبوى)

الإسلام كدين سماوى يتكامل مع صورة التقليد اليهمسيحى الذى يندمج فيه محورا بمعطيات وفروض تاريخه الخاص به. وهو باندماجه فى هذه الصورة يستحق أن يحمل مركبها الكامل الذى سبق لى نحته بهذا المصطلح: «يَهَمَسلامى».. على أنه يزيد فى مقومات نشأته تلك العناصر التى استمدها من جغرافيته الحضارية فى دائرتها الأضيق. أعنى: المجتمع الجاهلى.. وفى مسيرته الانقطاعية التالية التى أدارها الأمويون يكون الإسلام قد أضاف إلى مصادره الأصيلة بعض الخصال من المجتمعين الساسانى والبيزنطى المجاورين له.. وعلاوة على هذا تبقى لدينا فسحة من القول نضع بها الإسلام فى المحيط الأوسع لدورة حضارة بدأت مع فجر التاريخ مابين وادى الرافدين ووادى النيل.

ورث الإسلام من اليهودية تقديسها للتجارة والملكية الخاصة، التى اعتمد عليها فى بناء مدنيته، لكنه ضم بين جوانحه مصدرين آخرين للقيم هما: العصر الجاهلى وأناجيل يسوع الأربعة. ويمكننا بالتالى تصور العصور الإسلامية فى جملتها كعصور للتخاصم بين هذه العناصر المتناحرة: اليهودى والجاهلى واليسوعى. وكانت السلطة فى يد الأول الذى بنى المدنية الإسلامية مُراغما بها القيم الجاهلية واليسوعية معا. لكن الإسلام واصل فى الوقت نفسه ممارسة القيم المغلوبة فى خطوط أخرى بعيدة عن خط السلطة عاشت فى تنازع مع هذا الخط دون أن يتمكن خط من شطب الآخر: القيم لم

تصل إلى الحكم إلا فى برهات استثنائية. والمالك المسلم من جهته لم يوفق رغم إمساكه بالدولة إلى احتكار حركة التاريخ بحيث يصل إلينا تراث الإسلام مصبوغا بيد واحدة هى يد التاجر القرشى.

وكان للقيم الجاهلية واليسوعية حضورها الفاعل فى جميع زوايا العصور الإسلامية، التى أرجح أنها انتهت فى غضون القرن التاسع الهجرى، حيث توقفت المدنية الإسلامية، ومعها الحضارة الإسلامية عن التطور، ودخل العالم الإسلامى فى استعصائه الذى لا يزال فيه حتى اليوم.

وقد انقرض الإسلام كمدنية وكحضارة، وبقى الدين الإسلامى. بالطبع فانقراض الحضارة لا يمحوها وإنما يحولها إلى تراث. والتراث من الإرث، الذى يعنى موت المورِّث، مع بقاء ميراثه، بحكم أن الموت انقطاع عن الحياة وليس عن الوجود. ولما كانت الحضارة الإسلامية قد وجدت فالعدم لا يسرى عليها، لكنها ماتت فخلفت لنا هذا الإرث الواسع. وليس الدين الإسلامى من موروثات هذه الحضارة لأنه الآن حى. والدين بجوهره مباين للحضارة فهو يعيش معها وبدونها.

***

خلف لنا الإسلام بعد انقراضه أشياء بعضها يعيش فى الذاكرة وبعضها فى البيئة والثالث فى الكتب:

ما يعيش من التراث فى الذاكرة يعيش بفعل التنشئة التى يخضع لها الفرد من يوم ولادته حتى اكتمال نضجه الذهنى. ولا تشترط التنشئة التعليم بالكتابة لأن الأمى يتساوى فيها مع المتعلم بحكم نشأتهم فى وضع عائلى واحد وخضوعهم معا لثقافة شفوية واحدة. وقد يزيد المتعلم على ما فى الذاكرة بمضمونات مأخوذة من الكتب، وهى المستودع الأوسع للتراث، فتكون حصته من الذكريات أكبر. أما البيئة فهى مشبعة بالتقاليد والأعراف التى يتحدد بها نمط حياة العربى والمسلم. والشطر الأوفر من هذه جاء من الإسلام أو عبر الإسلام. ولا ننسى هنا بديهية أن أيا من هذه التقاليد والأعراف لم يصل إلينا بشخصه وحرفيته، لأنها تتغير حتى ضمن قالبها المحتجزة فيه. وحين تتناقل الأجيال موروثات واحدة فهى تحورها كثيرا أو قليلا تحت أوضاعها ومستجداتها الحياتية فلا يبقى الموروث كما تركه المورث من دون مساس، بل تكون للوارث يد فى تطويره نحو الأرقى أو الانتكاس به إلى حالة متخلفة عن الأصل.

إن الإسلام الميت يعيش بواسطة موروثاته، ومحيط هذه الموروثات واسع، ومتنوع، ومناط خلاف فى التقويم. وعندما نأخذ الإسلام فى مجموع تجاربه فلابد من قبول التعارض فى القيم التى خلّفها. وتجارب الإسلام ليست ما يدعيه كل فريق لنفسه بوصفه الإسلام، وما عداه هو الكفر، بل هو مجموع ما يدعيه الفرقاء كلهم. إن نبوة محمد إسلام، وخلافة الراشدين إسلام. لكن الإسلام أيضا هو الأمويون والعباسيون، كما هو الفرَق التي خرجت عليهم وحاربتهم بالفكر والسلاح.

والإسلام هو التجارة والملكية الخاصة التى قامت عليها دولته منذ البدء، وهو أيضا تلك المبادئ المشاعية التى استمرت من يسوع ثم نضجت وتطورت على أيدى مفكرين كالمعرى وأقطاب الصوفية، وسياسيين كالقرامطة. والإسلام هو الفقه الذى توارد علي كتابته الفقهاء على اختلاف مذاهبهم واجتهاداتهم، والذى تتكرس فيه تناقضات الإسلام الاجتماعية وتباين مصادره والتأثيرات الخارجية التى تعاقبت عليه. والإسلام الميت معقد، بقدر ما الإسلام الحى سهل. لأن الدين إذا حصرناه فى

مقوماته الأصلية التى يتشخص بها جوهره لا يكون موضع نزاع شديد كما يكون تاريخ الحضارة وتراثها المترامى الأطراف. وما سيهمنا فى مقامنا هذا هو شواخص الإسلام الميت التى تعيش بيننا لتكون محور بحث وتقويم من حيث هى، ومن حيث ما تحمله من معايير وما تحدثه من آثار ضارة أو نافعة ومواقف الفئات المختلفة فى ضوئها، ما دمنا نريد أن نتصور ما سيكون عليه الإسلام أو ما نريده أن يكون فى حياتنا الحاضرة.

تحدث فيلسوف التاريخ أرنولد توينبى عما يقدمه الإسلام للعالم الحديث فجعله فى تحريم الخمر ومكافحة العنصرية. والخمر معضلة فى الغرب، الذى تتخرب حياته بالعديد من مضادات التحضر. أما العنصرية فمن لوازم التكوين النفسى للغربيين المعاصرين الذين بنوا مدنيتهم على أجساد الأفارقة والهنود الحمر. واهتمام توينبى بها ناشئ عن تكوينه الإنسانى كمثقف متنور. وفى الحالتين لا يقدم الإسلام للمسلمين حلول منشودة لأنهم لا يعانون من هاتين الآفتين. والحقيقة أن آسيا كلها لا تعانى منهما، فنسبة السكيرين فى اليابان، الدولة الرأسمالية والمنافسة لدول الغرب، لا تشكل شيئا أمام نسبتها المتفاقمة فى أوروبا وأمريكا. أما الصين فلم يكن فيها سكير قبل سياسة الانفتاح الأخيرة على الغرب. ولا تزال النسبة ضئيلة ولا تؤلف معضلة. وفيما يخص العنصرية لم تعرف آسيا، بما فيها آسيا المسلمة، ذلك اللون الثقيل من الاضطهاد العنصرى الذى تعودته أوروبا وأمريكا بحق الملونين.

إن معضلتنا التى لم يعرفها توينبى، هى الطائفية، وهى محور الاحتراب فى اسيا كلها. وفيما يخص الإسلام تفعل الطائفية فى ساحتين، داخلية/ بين المسلمين، وبرانية/ ضد الأقليات الدينية. والطائفية مشكلة لازمة للدين، تبقى مع بقائه، إذ يستحيل على أكثرية دينية لها السيادة فى الدولة والمجتمع أن لا تضطهد بشكل من الأشكال أضدادها من الأقليات. ويكذب كل صاحب عقيدة يدعى أنه يحترم ضده العقائدى، لأن الإيمان ليس مسألة عقلية، بل عاطفية. وكان الإسلام قد حل مشكلة تعدد الأديان فى مجتمعه عن طريق عقد الذمة لغير المسلمين. وهو اعتراف مبكر بحرية الأديان، لكنه مبتور، لأن الحقوق التى أعطيت للذمى كانت أقل مما أعطى للمسلم، كما أن الذمى بقى منظورا إليه كمارق مستحق لغضب الله.

وقد اشتد اضطهاء المسلمين لغيرهم، لاسيما المسيحيين واليهود منذ خلافة المتوكل وكذلك وبدءا من العهد نفسه الاضطهاد المتقابل بين السنة والشيعة، وبين المذاهب السنية نفسها كما بين الفرق الشيعية. أما المذابح فظهرت فى الأوان العثمانى. وقد ارتكب الأتراك مذابح ضد الشيعة فى الأناضول ذهب فيها عشرات الألوف، وذبح الفرس الصفويون أهل السنة فى العراق. وختم العثمانيون، بمن فيهم/ ولاسيما/ قادة الاتحاد والترقى بذبح مليون ونصف مليون أرمنى. وقد جرت المذبحة بمشاركة الأكراد. ومعروف تذابح الدروز والموارنة فى جبل لبنان فى القرن التاسع عشر.

إن الطائفية كما قلنا من لوازم الدين، ومع أنها فى الأصل منتوج شرقى فقد عرفها الغرب المسيحى مع الشرق العديد الأديان. وكان ضحاياها فى الغرب من اليهود، دون أن نهمل مذابح الأسبان للمسلمين بعد استرجاع الأندلس. كما تذابح الكاثوليك والبروتستانت، ومايزالون يتذابحون فى أيرلندا الشمالية. على أن التذابح الطائفى انحسر فى الغرب مع انتهاء الحرب العالمية الثانية (من

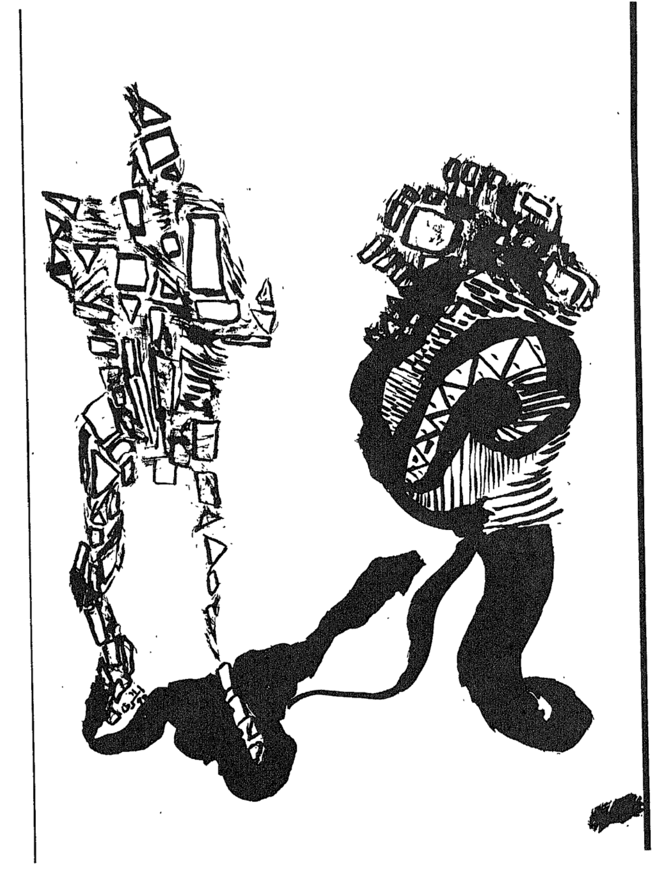
دون أن يتوافر ضمان أكيد أنه لن يعود).. أما فى الشرق فالطائفية فى صعود متواصل، وتسهم فى تأجيجها المخابرات الأمريكية التى تتغلغل فى أحشاء العالم الثالث وتصنع له الكثير من أقداره. ويدلي الإسلام هنا بدلوه شأن أى دين سائد فى محيطه. ويتزايد ضرره مع المد السلفى الراهن.. وأحدث جولاته ما يفعله السلفيون المصريون بالأقباط مما لا نظير له فى مصر الحديثة/ دون أن نهمل اليد الأمريكية فى هذه الجولة.

ثمت عقدة خطيرة أخرى ناتجة عن الإسلام تتمثل فيما سميته من قبل «وجدان قمعى» للجماهير المسلمة. إن الدين بقيامه على الإيمان هو من مقومات الشخصية القمعية. ومع أن القمع لا يشترط الدين، فأسبابه (القمع) ودواعيه متنوعة، فإن الدين يستدعى القمع. وكان الشيخ خالد محمد خالد قد توصل فى مؤلفاته المبكرة إلى حقيقة أن الحاكم الدينى يكون قمعى بطبيعته. وضرب عليه مثل من الحجاج بن يوسف الثقفى، والحجاج لم يكن «حاكم دينى»، ولعل الكاتب أراد أنه «متدين» استنتاجا من السيرة الشخصية لهذا الجلاد المتفرد. وقد رصدت الحكام الأشد قمعا فى تاريخ الإسلام فوجدتهم فى جملتهم من المتدينين. ومن المفارقة الظاهرة أن نجد دليل عليه فى أبو بكر، الخليفة الأول الذى صدر عن شخصية دينية شديدة التزمت، ولكن مع استعداد للتنكيل بالخصوم انفلت من عقاله فى حروب الردة/ إذ لم يكن فى غيرها ممكن أمام اللقاحية الجاهلية/. وعلى العكس منه كان عمر بن الخطاب، الذى لم يشتمل على قلب دينى وعارض إجراءات أبو بكر وتصرفات خالد بن الوليد فى حروب الردة. وكان يتوجس من القتل ويشدد فى النهى عن التعذيب. وقد أنقذ من القتل أعدادا كبيرة من أسرى المرتدين كان أبو بكر قد أمر بقتلهم.

ويفاقم من قمعية الشخصية الدينية للمسلم قانون العقوبات الإسلامى، المستمد من شريعة موسى، المستمدة بدورها من شريعة حمورابى. وكانت شريعة حمورابى قد وُجدت فى عصر استدعاها حتى تسجل بداية انتقال المجتمع البشرى من الفوضى إلى حكم القانون. وقسوة عقوباتها ناتجة عن عصرها حيث تصور المشرعون الأوائل أن الوسيلة الوحيدة لتقويم الإنسان هى التنكيل به. وشريعة موسى جاءت بعد حمورابى بحوالى الألف عام، والشريعة الإسلامية بعد موسى بأكثر من ذلك، لكنها لم تتطور عن الأولى فى هذا الجانب كثيرا، سوى أن الأخيرة قلصت من الجرائم التى تخضع للعقوبات الجسدية.

وإذا وقفنا عند النص القرآنى فإن هذه العقوبات تقتصر على السرقة وقطع الطريق والزنا. والعقوبة على الأخير بالجلد، ولم ينص القرآن على الرجم. لكن الفكر الدينى توسع فى الكلام عن العقوبات وضرورتها وكون غضب الله يسبق رحمته. وهو ما سعى الفكر الصوفى إلى عكسه بتقديم صفات الجمال على صفات الجلال، لكن دون جدوى، لأن نطاق عمل الفكر الدينى أوسع ولغته أقرب إلى فهم العامة من لغة المتصوفة. وقد ساعد تسويغ العقوبة دينيا على تقبلها من الجمهور كأمر إلهى لا يتطرق الشك إلى عدالته. وهكذا تضافر الإيمان الدينى مع العقوبات الدينية مع دوغما «أسبقية الغضب على الرحمة» فى تربية وجدان قمعى لدى العموم كان يوفر على الدوام ولا يزال الوسط الملائم لنمو الشخصية القمعية، سواء فى علاقة الدولة بالناس، أم فى علاقات الناس ببعضهم.

ومن العسير علاج هذه العلة بالعلمنة، لأنها صارت من علل السيكولوجيا. وقد فعلت فى ساحة



السياسة العلمانية كفعلها فى ساحة العمل الدينى وكشفت عن نفسها فى القمع المتقابل بين القوى السياسية المختلفة فى شتى أقطارنا. ولم يسلم منها إلا من عصم الله من القليل الذين لا يُعتد بفعلهم: لقد أيد جميع المثقفين المصريين إعدام زميلهم سيد قطب، الذى كان بدوره سيعدمهم لو وقعوا تحت سلطانه. وأيد القوميون فى سوريا والعراق إعدام معارضى دولتهم من اليساريين والسلفيين، وأيد اليساريون إعدام القوميين والسلفيين وأيد السلفيون إعدام القوميين واليساريين.. ولم يصدر عن مثقفيهم وسياسييهم استنكار للتنكيل إلا حين يكون موجه إلى جماعتهم. وهذا من النتائج المرة لحضور الدين فى وعينا الجمعى.

أوصل إلينا الإسلام، بعيدا عن هذه اللوازم الدينية، بعض الشواخص النافعة، ولنبدأ بتجربته فى معنى تشكيل الدولة.

كان العرب يعرفون من الدول إمبراطورية كسرى وقيصر، وفيها يتأوج غرار من السلطة لم يستوعبه العرب، وقاتلوه. وقد مرت بهم أيضا زوبعة ملكية كانت عابرة ولو مؤثرة لما حاول النعمان بن المنذر توطيد حكم عربى يكابح التسلط الساسانى. ومع أنهم قاوموا الساسانيين وثأروا للنعمان منهم، فلم يقرروا الإذعان لسلطانه فى الحيرة. وفشل مشروعه الطموح بسبب ذلك.

فى الوقت نفسه، كان الجاهليون قد سمعوا بالنبوات من اليهود والنصارى، وتعرفوا إلى أشخاص زعماء أنبياء مثل موسى وعيسى نهجوا نهجا يختلف عما عرفوه من الملوك. ولما ظهر محمد فى يثرب كان همهم اختباره: هل هو ملك أم نبى؟ وكان هذا ما عناهم من مسألة الوحى والدلائل عليه. ونجد فى أدبيات صدر الإسلام تمايز فى الاسمين: ملك أو نبى، يأخذ صيغة أخرى بعد محمد فيكون: ملك أو خليفة. والأخير بمعنى وراثته للنبوة فى طريقة الحكم. ونعثر على الفارق بين الوصفين موضحا فى تواريخ صدر الإسلام. كما نجده فى عصر لاحق لدى الفيلسوف باروخ سبينوزا فى كلام لا يخلو من التقية لكنه دال على النبى الأول موسى: «من السطحية بمكان وضع موسى فى قائمة الملوك العبرانيين، وهو الذى أقام دولة خاضعة لله وحده وعلى طرفى نقيض من الملوكية - رسالة فى اللاهوت والسياسة، تر. حسن حنفى ٢١٧». وكان الجاهليون يعون هذا الفارق بفعل حساسيتهم ضد السلطة فيما كانوا قد عبروا عنه فى المصطلح «لقاح» الذى ورد فى نصوص شعرية ونثرية وثبتته المعاجم.

وكنت قد تحيرت، كما تحير اللغويون من قبلى، فى أصل الكلمة، فأرشدنى قارئ ألمعى هو مالك مسلمانى من حلب إلى مفردة فى القاموس السريانى هى - لقحا أو لقحو، وقال إن أستاذه فى جامعة حلب إبراهوم نورو عربها إلى «ضواحى»، وقد رجعت إلى لويس كوستاز مؤلف القاموس السريانى العديد اللغات (عربى، فرنسى، إنجليزى)، فوجدته يفسرها على هذا النحو «Environs dune ville» و «Confine of city» و رزداق» يقصد رستاق، وهو القرية كما كانت تعرف فى العراق أيام الساسانيين. (ص ١٧٤ من القاموس، ط بيروت). وكتب إلى مالك: «حتى الآن سكان حواشى المدن لا يخضعون لسلطة الدولة». وهو معروف فى الريف العربى. ولقاحية الجاهليين هى من هذا القبيل. وبهذا المعنى أوردته المعاجم القديمة واستعمله الكتاب المسلمون فى العصور اللاحقة: أورد ياقوت فى بند سجستان من معجمه الجغرافى عن محمد بن.بحر يصف هذه الولاية: «لم تزل لقاحا على الضيم ممتنعة من الهضم». يشير إلى قوة المعارضة فيها للدولة.

تطورت اللقاحية في صدر الإسلام إلى تصور ناضج للدولة البسيطة، كما اشترطها العرب على محمد وخلفائه، بعدأن وجدوا أنه لابد من دولة، ويبدو هذا التصور قريب من ترسيمة التاويين الصينيين لدولة: قليلة القوانين، عديمة الشكليات والطقوس، محدودة المؤسسات، يقف على رأسها حكيم يرشد الناس ولا يحكمهم. (التاوية ترجع إلى القرن السادس ق.م). وهذا الحكيم عند التاويين هو النبي عند الجاهليين.

هكذا تثبتت اللقاحية كأسلوب حكم بعد أن تثبتت لمحمد صفة النبي لا الملك، ولأصحابه الذين أعقبوه صفة الخلافة لا الملوكية. وقد قبل العرب بالراشدين لالتزامهم أصول اللقاح في دولتهم. ولو أنهم لم يصلوا إلى هذه القناعة إلا بعد حروب دامية خاضوها تحت راية اللقاح خوفا من أن تحل الملوكية محل النبوة بوفاة محمد.

ولما جاء الأمويون قاتلهم العرب تحت هذه الراية لأنهم عادوا بهم إلى ذكريات «كسرى وقيصر»: قاصمة الظهر التي خافوا من وقوعها عليها. وفي هذه المرة انتصر عليهم الأمويون وحولوهم إلى رعايا دون شروط. وانضربت اللقاحية بـ«الملك العضوض».

يزودنا الإسلام الأموي بالأساس الذي تقوم عليه دولنا اليوم، مع تفاوت في الأشكال مأخوذ من شكليات الدولة الحديثة. لكن المعارضة السياسية والمسلحة والأيديولوجية التي جوبه بها الأمويون ومن بعدهم العباسيون، أبقت التجربة اللقاحية والوعي اللقاحي حيا في النفوس. وتبين تداعيات العصور المختلفة للإسلام أن الفرد العربي حافظ على حساسيته الجاهلية من الدولة، فلم يتمتع بالشعبية إلا القليل من الحكام المسلمين طيلة عصور الخلافة. ويصدق ذلك على الأطراف كما يصدق على العرب القريبين من مناشئهم.

يقول مثل شعبي أندلسي: «إذا رأيت الأمير بيضحك فاعلم أن قلبي يببكي». وقد وصلنا موروث من رفض السلطة على النطاقين الفردي والجماعي يؤكد الحضور القوي للقاحية في المجتمع العربي تحت التسلط اليومي للخلفاء والسلاطين. وأبرز من كتب في هذا السجل إلى جانب الفرق الإسلامية المعارضة، فقهاء القرن الأول ومتكلموه، وفي طور لاحق: التصوف القطباني، الذي خرج على سلطة الدين والدولة، وسعى لتعليم الناس كيف يعيشون بلا سلطان: انفتق كم في قميص رابعة العدوية فخاطته في ضوء مشاعل السلطان (مواكبه المضاءة التي تمر ليلا) ففقدت قلبها زمانا، ثم تذكرت فعلها ففتقت الكم، فعاد إليها قلبها. (يرقد هذا المنحى من التصوف تحت طبقة سمكية من خرافات ماسينيون ونيكلسون تفقهنا بها كلنا)

والعربي اليوم لا يحب حكومته إلا حين يكون شديد التدين ويتلقى فتوى من رجل دين يقلده. وقد مررت بمصريين يحملون فتاوى شيوخ الأزهر ومفتين الديار المصرية بوجوب الولاء لهذا الحاكم أو ذاك، وهم ملتزمون بها، لكن هذه مجرد حالات فردية. فرجل الدين لا يمكنه تحقيق ولاء جماهيري لحكم مرفوض من الجماهير. وقد فشلت فتاوى كهذه في إقناع الشعب المصري بتأييد شيوخ الخليج والسكوت على العدوان الأمريكي على العراق.. وبالطبع فهذا الرفض للحكم، الذي يعيدنا إلى النزوعات اللقاحية، يرتهن بمعادلات الصراع الاجتماعي والوطني. إنما الموروث اللقاحي يجعله جاهز للإثارة حيثما احتدم الصراع. وفي الأوقات الاعتيادية تبقى القطيعة بين الحاكم والناس كدليل على

مجرى الحياة اليومى لشعوب تراكم فيها مقت السلطة على امتداد عشرات القرون.

***

حمل الإسلام إلينا مبادئ وقيم مشاعية على هيئة مُثل فى جملتها وتجارب فى بعضها. والمشاعية من نسيج الشرق. وقد تأصلت فى تراثه كما فى بيئاته الحضارية، واتصلت بالعصر الحديث. وإليها يرجع الفضل فى تفرد الثورة الصينية وبنائها الاشتراكى قياسا على نظيراتها فى أوروبا والاتحاد السوفيتى: حيث نجحت الماوية فى إنجاز نهوض اقتصادى على أساس المساواة فى التوزيع مكنها من توفير الحاجات الأساسية لخُمس سكان الأرض. وهو ما عجزت عنه شيوعيات أوروبا التى لا تملك مثل هذا العمق المشاعى فى تراثها ولا فى بيئاتها.

مشاعية الإسلام جاءته من قريب عن مجتمع الجاهلية الذى اختلطت فيه مشاعية البادية مع بدايات ملكية تجارية ورعوية، فجمع بين أنماط شتى من الاقتصاد التجارى والرعوى والمشاعى. وإن تكن الغلبة فيه قد بقيت للأخير لاسيما على نطاق النظام القبلى خارج المدن التجارية الناشئة. ومع تطور الثقافة الأدبية للجاهليين وجد هذا الوضع سبيله إلى الوعى، فلم يكن مجرد واقع ساذج يخضع له الناس بعفويتهم، بل جرى على ألسنتهم وصاغوه بأداتهم المفضلة وهى الشعر. وأدبيات عروة بن الورد التى قال فيها إن طعامه شركة، وإن جسمه مقسم فى جسوم كثيرة لا تعبر عن مزاج فردى بقدر ما هى نهج اجتماعى وعاه الناس واتفقوا عليه. ولم تفلت من هذا الوعى أعتى المعاشر التجارية كالمعشر المكى الذى حافظ على مبادئ مشاعية فى علاقاته كان تجاره وأرستقراطيوه مضطرين إلى مراعاتها.

ولابد أن نضع فى البحث عن مصادر المشاعية الإسلامية، معرفة مؤسسى الإسلام بأفكار المسيح كما عرضتها الأناجيل الأربعة التى تشكل مع العهد القديم المصدر الكتابى الأرأس، وربما الأوحد، للقرآن. ولاشك أن تنديد القرآن فى طوره المكى بالتجار والمترفين قد تأثر بالإصحاحات الإنجيلية التى تضمنت تنديد مماثل بهذه الفئات. ولو أن القرآن لم يصل فى ذلك إلى ما وصلت إليه الأناجيل التى أخرجت الأغنياء من ملكوت الله، وامتنعت عن قبول إيمانهم ما لم يتخلوا عن أموالهم. والفرق هنا يقع بين حركة كانت تريد أن تتحقق فى تكوين مشاعى طليق، وحركة هدفها بناء دولة موحدة لأمة معينة وإقامة مجتمع سياسى مقيد بأصول التجارة والتملك الفردى. على أن هذه الحركة لم تصل إلى هدفها الناجز إلا بعد سلسلة من التناقضات مرت بها، وأثارت النزاع بين أطرافها. وعندما حسمت خيارها النهائى المشار إليه كانت قد بلورت أفكار ونزعات اندمجت فى تراثها المكى لأنها كانت فى الأصل أفكار ونزعات عناصر فاعلة على مستوى القيادة.

نقرأ فى إنجيل متى (١٩/٦) :

«لا تكنزوا لكم كنوزا على الأرض، حيث يُفسد السوس والصدأ وحيث ينقب السارقون.. لأنه حيث يكون كنزك هناك يكون قلبك أيضا».

ونقرأ فى سورة التوبة (آية ٣٤) :

«والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم»، وهذه لم تكن مجرد تهديد بالأخرة. وكنت قد تابعت الآية فى التفاسير والفقه والتاريخ فوقفت على خطة لتجريد

أغنياء المسلمين من أموالهم وقف وراءها فقراء الصحابة وأحبطها أغنياؤهم. كما كنت قد توصلت إلى ربط الخطة بتأثيرات مباشرة من رُوزبة الأصفهاني، الذى عرف فى تاريخ الإسلام باسم سلمان الفارسى. وهو فيما رجحت من بقايا الحركة المزدكية التى قامت على تصورات مشاعية مماثلة لتصورات المسيح. وقد توقف العمل بالآية زمانا، ثم نسخت رسميا بآية الزكاة التى جاءت حلا وسطا بين مطالب الكانزين ومطالب الفقراء فى الجماعة المحمدية الأولى.

على أن المتطرفين من زعماء البروليتاريا المسلمة واصلوا تمسكهم بحكم الآية يتصدرهم أبو ذر الغفارى بدعوته المشهورة التى آزره فيها أركان الشيعة الأربعة وبالأخص سلمان، الأكثر تأصلا فى مشاعيته، ومعهم إمامهم على بن أبى طالب الذى باركهم بالاسم والشخص، وإن لم يصل إلى شأو التبنى القاطع لمطالبهم. وقد أعطى بقاء الآية فى القرآن بعد نسخها سند شرعى للمطالبة بحكمها لأن الناسخ والمنسوخ من الأمور المختلف عليها. وكان أبو ذر قد تمسك بأنها لم تنسخ. وبتقديرى أن محمد حين أبقاها فى القرآن كان ينوى عدم حسم المسألة وأن يترك مجال للتفكير فيما تضمنته من حكم، فهو بدوره لم يحسم أمور كثيرة تمس الأموال وغيرها من شئون مجتمعه. وقد رُفعت آيات من القرآن فى حياته لدواعى مختلفة وكان يمكن لهذه الآية أن ترفع أيضا بعد أن فقدت حكمها الشرعى.

التأوج الأعظم للمشاعية الإسلامية هو فى معشر قرامطة السواد بقيادة حمدان بن الأشعث، الذى تبنى اقتصاد «الألفة» فى دار هجرته. وهو نظام يسوعى خالص تخلى فيه أهل دار الهجرة عن ممتلكاتهم ومقتنياتهم ليعاد توزيعها عليهم حسب حاجة كل منهم. وتتميز تجربة السواديين عن نظيرتها فى شرق العربيا (ما يسمى قرامطة الإحساء والبحرين) فى كون الأخيرة استندت إلى ملكية الدولة كأساس وتركت للناس التمتع بعوائد شغلهم. مع توفير الضمان ضد الفقر لمجموع المواطنين، أما نظام الألفة فهو مشاعى بالتمام.

ثمت مواد متنوعة فى التراث الاقتصادى للإسلام تجرى هذا المجرى الدال على تداخلات القيم المشاعية فى حياتنا. وأكتفى هنا بلفت النظر إلى تثبيت مبدأ الملكية العامة للقيعان من طرف عمر بن الخطاب، مما اصطلح عليه بالقيعان الخراجية، وهى معظم ملكيات دار الإسلام. وكان قد سبق لكارل ماركس أن رجح فى رسائله المتبادلة مع انجلز حول الإسلام والشرق، أن المسلمين هم أول من عمم مبدأ «لا ملكية» الأراضى فى جميع آسيا.. ويجب أن يفهم هذا التعميم بالمعنى الأخص، لأن ماركس نص فى الرسائل نفسها على شمول المبدأ للشرق، وكونه بالتالى قد وُجد قبل الإسلام وفى بلدان لم يحكمها المسلمون كبلدان الشرق الأقصى. وأعتقد أن ما أراده ماركس هو «وعى» المبدأ وتعميمه فقهيا. وقد يكون ذلك من نتائج قراءته لكتاب عربى فى الأموال، ربما لأبو عبيد، فى ترجمة إنجليزية كانت فى مكتبة المتحف البريطانى أيام إقامته فى لندن.

الملكية العامة ليس للقيعان فقط، وإنما لجميع الأموال مأخوذة فى القرآن تحت اصطلاح «مال الله» الذى يفسر بـ«أن الأموال التى فى أيديكم إنما هى أموال الله بخلقه وإنشائه لها، وإنما موّلكم إياها للاستمتاع بها وجعلكم خلفاء فى التصرف فيها، فليست هى بأموالكم فى الحقيقة، وما أنتم إلا بمنزلة الوكلاء والنواب». وقد فهمه المسلمون وتداولوه بدلالته هذه، بينما حاول فقراؤهم استخلاص مفهوم مشاعى منه، فكونه مال الله يوجب أن يكون لعباد الله كلهم. ولا يزال الشحاذون يقولون فى

استعطائهم: «من مال الله». وكنت أسمعهم فى العراق يقولون: «المال مال الله والسخى حبيب الله». لكن دلالته الأساسية هى الحاكمة فى الفقه/ الذى ينهض على قاعدة العمل فى الأصل ويفرّع منها ملكية الاستمتاع. وهذه تكرس العائد الفعلى للأموال على أساس من يتصرف فيها بالفعل بوجه من الوجوه الشرعية للتملك. ودور القاعدة الأصلية هو إعطائها الأموال الخاصة صفة الحيازة دون الامتلاك مع ما ينبنى عليه من إمكان نزعها من الحائز. وهو ما استفاد منه الحكام المسلمون فى ملاحقة التجار والأثرياء والملاكين العقاريين بالمصادرة على هواهم ولحاجاتهم الخاصة بهم، مما كان له أثر سيء على تطور الاقتصاد الإسلامى.

مبدأ الملكية العامة حافظ على حضوره فى الوعى الإسلامى. واستمر يفرض مفاعيله على سلوك الدول فى الأمور الاقتصادية. ومن الملاحظ أن الدول العربية الحديثة التى قامت على الاقتصاد الكولونيالى المدمج فى الاقتصاد الرأسمالى العالمى، لم تتوصل إلى خوصصة كاملة لمرافق الحياة إلى الدرجة التى تسير عليها الحياة فى المتروبول الغربى. إن مؤسسات النقل جوا وبحرا وبرا، والبريد والهاتف والماء والكهرباء مملوكة كلها للدولة التى تملك أيضا جميع المناجم ومعظم الأراضى وجميع شبكات الطرق والجسور.

* * *

الإسلام والخصام مع الغرب :

بين الغرب والشرق الأوسط عداء مديد يرجع إلى العصور القبميلادية. وقد اشتد أواره بالحروب المتطاولة بين روما وقرت حدّش (القرية الحديثة، المعروفة عند الغربيين باسم قرطاجة). ومحاولات حتى بعل الذى يسميه الغربيون «هانيبال» احتلال روما لاستئصال مصدر عدوان أخذ يهدد باكتساح شمال أفريقيا وآسيا الغربية، كما نُفذ فيما بعد بالفعل. وفى ذلك الوقت رفعت روما شعار «قرت حدش يجب أن تدمر» وهو الشعار الذى يرفعه الغرب حتى اليوم ضد أى موقع يرى فيه الغربيون بعض التحدى لهم، وفيه تتلخص سياسة المهابدة (GENOGIDE) التى تطبق عادة بحق هكذا موقع. وقد احتل الرومان بعد تراجع قرت حدش جميع البقاع فى أفريقيا وآسيا الغربية، ودام حكمهم لها حتى ظهور الإسلام الذى أعاد الكرّة على الغرب، فطرد الرومان من هذه البقاع وحشرهم فى القسطنطينية. ثم واصلت جيوشه تقدمها مدفوعة بنزعة التوسع التى تحكم سياسة القوى الكبرى حتى اليوم، فاحتل أسبانيا وتقدم لاحتلال فرنسا فى خطة وضعها موسى بن نُصير لاجتياح أوروبا ورفضها خليفته الوليد بن عبدالملك.

ولما كان البيزنطيون قد احتفظوا أمام المد الإسلامى بالقسم الأوروبى من إمبراطوريتهم بعاصمتها القسطنيطنية، فقد جعلوا الحرب حالة قائمة مع الإسلام عاشت طيلة العصور الإسلامية. وفى أسبانيا كانت حروب الاسترداد تصبغ بالدم علاقات الإسلام بالغرب على مدى سبعة قرون. وجاءت فى هذه الأثناء غزوات الإفرنج الصليبية لتشعل حروب طاحنة لمدة قرنين. وعلى الرغم من التكامل فى تاريخ المدنية بين العالمين، فقد بدا من المتعذر عليهما أن يتلاقيا حول مبادئ مشتركة ويسود السلم فيما بينهما. وقد انطبعت علاقتهما بالتوسع المتقابل كواقع تثريخى. لكن ما أرسى الحاجز الأعظم بينهما

هو التعارض الهائل فى القيم الحضارية التى عاشت فى وضعية تصادم منعت من تقاربها لتحقيق التعايش، فكان تلاقيها، ولا يزال، يتم فقط من خلال مخططات صهر متقابلة فشل معظمها. ولم يتحقق تبادل فى القيم الأخلاقية والحضارية وإنما فى العلوم فقط.

لقد أخذ الإغريق علوم البابليين والمصريين ولم يتأثروا بنمط حياتهم وتقاليدهم الحضارية. وترجم العرب علوم وفلسفة الإغريق ولم يترجموا آدابهم. وترجم الأوروبيون علوم وفلسفة العرب ولم يترجموا آدابهم. وما ترجم منها لم يفعل شىء.. وقد فشل كتاب الأخلاق لأرسطو فشلا ذريعا، فلم يكن له أى صدى فى المجتمع الإسلامى عدا نظرية الوسط الذهبى التى تداولها المعنيون بالفلسفة كموضوع معرفى مش اجتماعى.

إن المجابهة بين الإسلام والغرب عززت من التباعد النفسى بين الغربيين والمسلمين، لاسيما العرب.. إن كلمة إفرنج حيثما وردت فى كتاب عربى قديم تلحقها فى الغالب لعنة الله مع الإشعار بالعداء والكفر والتغليظ فيه.. «فى هذه السنة وصل البرتقال اللعين من الفرنج الملاعين...» كما كتب النهروالى وهو يؤرخ وصول فاسكو دى غاما إلى السواحل العربية. ولا تجد مثل هذه اللغة فى الكلام عن أهل الصين وأهل الهند، الذين يحظون بتقدير عام عند المسلمين. ويطلق عادة على الإمبراطور البيزنطى وملوك الإفرنج لقب «الطاغية»، ولا يرد مثل ذلك عن ملوك الشرق.وتقترن صورة الهندى والصينى فى مخيلة العربى بالحكمة وحسن الصنعة مع حكايات خاصة عن عدالة ملوك الصين، بينما ترتسم للإفرنجى صورة العلج الغليظ المحتقن بالعداوة.

وعندما كان المعارضون المسلمون يجدون حاجة إلى البحث عن مأمن كانوا يتوجهون إلى الهند والصين وليس إلى أوروبا. وقد التجأ أحد أبناء «النفس الزكية» الثائر على المنصور فى الحجاز إلى الهند وعاش هناك. وقبله التجأ جمع من معارضى الأمويين فى المشرق إلى الصين وشكلوا أول جالية عربية إسلامية استقرت فى الجنوب. وكان بمقدور أى فرد أن يتوجه إلى تلك الأصقاع البعيدة حيثما شعر بالخطر على أمنه بسبب خصام سياسى. وقد خرج أحد تجار البصرة بعد دخول الزنج إليها متوجها فى البحر نحو الشرق الأقصى وانتهى به المسير إلى الصين حيث استقبله إمبراطورها بعد أن أبلغه أنه من أقرباء نبى المسلمين. وكان من أصل قرشي. وأرسل المنصور قوة منتخبة من أربعة آلاف مقاتل نجدة إلى إمبراطور تانغ المعاصر له حين تعرض لعصيان مسلح استهدف خلعه من العرش. وأعادت القوة الإمبراطور إلى عرشه. ولما استتب له الأمر عرض عليهم البقاء عنده، فبقوا وتزوجوا من صينيات.

وخلافا لأوروبا كان المسلمون الذين يستقرون فى الصين والهند لا يجبرون على تغيير دينهم. وقد عُرف الصينيون بتسامحهم مع الأديان وتمسكهم بحرية العقيدة لمن يفد عليهم. وكانت جميع الفئات التى وصلت إلى الصين من المسلمين قد تصينت بمرور الزمن حتى صارت أجيالها اللاحقة لا تعرف العربية أو الفارسية والتركية - اللغات الثلاث الأساسية للوافدين على الصين - إلا أنها حافظت على دينها. وهى تشكل سلف قومية هوى المسلمة، الناطقة بالصينية. ولم تتعرض هذه القومية للاضطهاد إلا فى عصر متأخر، لاسيما عصر أسرة تشنغ التى ترجع إلى بداوة مغولية بعيدة عن حضارة الصين. وكان وصول المسلمين إلى الهند كقوة احتلال قد أثار بعض الصراع الطائفى، إلا أن التذابح لم

يتفاقم إلا فى ظل الحكم البريطانى، وإن لم يصل في أى وقت إلى ما وصل إليه بين العرب والأسبان.

هل يصعب علينا الآن أن نعى مغزى تلك الإعلانات التى تعلقها دور السينما فى دمشق مكتوبا فيها: «عندنا أفلام عربية وهندية وأجنبية» بعفوية ناس عاديين يشاهدون أوروبا وأمريكا يوميا على شاشة التليفزيون أكثر مما يشاهدون الهند؟

***

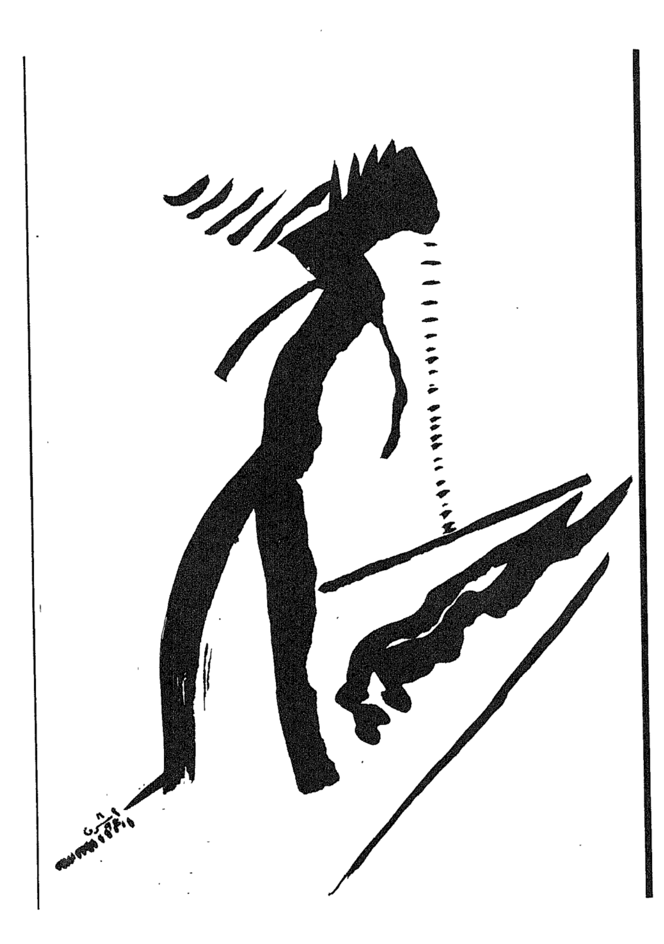
وما عند الغرب أدهى :

فى مجرى التناحر الطويل، كان من الطبيعى أن ينظر الغربيون إلى الشرق الأوسط بوصفه المصدر الأرأس للخظر عليهم، لاسيما وهو يماسهم ويحاذيهم. وإلى ذلك ترجع عقدة الغرب تجاه عموم الشرق، الذى لم يكن الغرب يعرف منه إلا الشرق الأوسط حتى رحلة ماركو بولو. وفى دراسة إدوارد سعيد البالغة الأهمية عن الاستشراق، يبدو هذا الوضع مجسم فى تفاصيل دقيقة وافية ساعدتنا على أن نفهم أن الاستشراق مشتق من الشرق الأوسط، وأن تعميمه على الشرق يرجع إلى طور لاحق من ظهوره.. وفى العصر الحديث، اشتدت العقدة بدل أن تتراخى. ونحن نضع هنا اعتبارين: الأول تقدم الفكر واتساع أفقه الإنسانى، والثانى تقدم الرأسمالية واتساع نزوعها الهيمنى التدميرى. والأخير هو الأفعل فى ساحة العلاقات الدولية. أما الأول فهو نزوع أفراد من عظماء المثقفين.

وقد استند الكثير من متعلمينا وليبراليينا إلى سيرورة الفكر الأحادية، المعزولة فى الغالب، لكى ينادوا بانتهاء ممايزة شرق ـ غرب، حتى تقرر عند معظمهم وهم الدمج بين جان جاك روسو وفرانسوا ميتران، بين ديفيد هيوم ومارجريت تاتشر، بين أرنست همنجواى وورنالد ريجان، منطلقين من أن الثقافة الغربية كما وطدها أولئك العمالقة، هى التى تسيّر وتنمط سياسات الدول الرأسمالية القائمة فى الغرب، تماما مثلما يسعنا أن نقول فى المقابل أن لزوميات المعرى هى التى سيّرت ونمطت السياسة العباسية والفاطمية!

يتميز الغرب بسرعة استجابة للتحولات فى الشرق العربى أعلى منها تجاه التحول فى بقاع الكوكب الأخرى. لقد نهضت اليابان ومصر فى عقد متقارب/ نهضة فوجى ونهضة محمد علي: لم يفكر الغرب كثيرا فى نهوض اليابان وإنما تعامل معه على ساحة التنافس فى الشرق الأقصى. أما نهوض مصر فاستدعى تشكيل قوة مشتركة انجلوفرنسية احتلت مصر لمنعها من النهوض. بل ويعرف دارسو تاريخنا الحديث كيف تنادى الغرب كله لحماية الإمبراطورية العثمانية المسلمة ضد الجيش المصرى بقيادة إبراهيم باشا، إذ هو كان يدرك أن الإمبراطورية المتداعية إذا طارت على يد مصر فستصبح كارثة على أوروبا. وهكذا أجل الغرب تهبيد الإمبراطورية عدة عقود حتى تهيأ له أن يفككها بنفسه ويتوزع أقاليمها على دوله ليضمن عدم حدوث تحول حاد فى هذه الزاوية، الحادة من الأرض.

لقد ورثت الرأسمالية الغربية تقاليد عداء راسخة للشرق الأوسط وأدمجتها فى سياستها التوسعية التى تأخذ هنا منحاها المتميز عنها فى أى جغرافيا أخرى. إن قانون الربح الأقصى الرأسمالى يتماهى فى الشرق العربى حقدا قروسطيا على التاريخ والحضارة والناس، حيث يصبح النهب الاقتصادى أداة واحدة فى ماكنة مستعدة لإحراق الأرض والسماء والبشر والمياه مادامت تنتمى إلى هذا العدو



الجغرافي.

وتتمتع بدلالة مهمة هنا ملاحظة إدوارد سعيد في كتابه الآنف الذكر، وهي أن الاستشراق المتخصص في شئون الشرق الأبعد قد تعدل بمناهج البحث الحديثة، بينما بقي الاستعراب على حاله.

وتتضخم العقدة العربية في الغرب بعقليته القروسطية التي لم تتعدل، فيما يخص هذه المسألة كما في مسائل أخرى، بتطوره الهائل في مضامير العلم والتكنولوجيا. وينبغي أن لا نفاجأ، فمنظومة التفكير الرأسمالية قابلة لاحتضان مستبقات فكرية ونفسية لحضارات سابقة اختلفت عنها في نمط الإنتاج و لم تخرج بالضرورة عن تلك البنى الذهنية المشتركة لمجتمعات الملكية الفردية. وفي العقلية الرأسمالية من الشعوذة والغيبيات والوهمانية والتنجيم. مثل ما في أية عقلية تقوم على اقتصاد استغلالي يعتمد الآلية البحتة لعلاقات البيع والشراء. فليس مستغربا بالتالي أن يتكلم قادة غربيون بنفس لغة أسلافهم الذين درجوا قبل ألف عام في أمور سياسية تمس العلاقات ما بين الغرب والشرق.. الأوسط.. حيث تصرح مارجريت تاتشر مثلا بأن القوات البريطانية يجب أن تبقى على حالها دون تخفيض لأن أوروبا قد تحتاج إليها لمواجهة نهوض إسلامي محتمل. (إذاعة لندن العربية يوم ٢٧ حزيران/ يونية ١٩٩٠).

وكأني بالغرب يشاطر الشيعة قولهم بالرجعة، فالمسلمون عند الشيعة سيعودون بأشخاصهم، وعند الغربيين بمنهجهم وسياساتهم. والفتوحات الإسلامية ستكتسح البحر المتوسط مرة أخرى وتعبر إلى الأندلس بقيادة الراجع طارق بن زياد، أو السائر على منهاجه من زعماء العرب والبربر المقبلين.. ومن تَلْبسهم بهذا المذهب الشيعي، الذي يقال إنه يرجع إلى أصول فيثاغورية، ينادي زملاء مارجريت لتعزيز المواقع الدفاعية على طول السواحل الجنوبية والشرقية لأوروبا، حيث لا يسعى السياسي الغربي، بل والمثقف الغربي (ولنذكر أن أكبر فلاسفة الغرب الأحياء فرانسوا ليوتار كان قد وقع مع جورج بوش على شهادة إحراق العراقيين) أن يتصور نهوض العرب من دون فتوحات، مادام التاريخ مشطوب من ذهنية الرأسمالي الذي لا يفهم الزمن إلا كما فهمه أرسطو: آنات متعاقبة تتراصف ولا تتغاير وتبقى مع كدحها المتواصل تعيد إنتاج ما أنتجته من قبل.

***

والآن نسأل :

هل سيقود الإسلام صراعنا اللازب مع الغرب اليوم كما قاده بالأمس؟

يقتضينا السؤال أن نتحدث عن «الصحوة الإسلامية» وهي التي ستشكل لب موضوعنا هذا.

معروف أن «الصحوة» جاءت مع ثورة الخميني، وفهمها الغرب ومعظم العلمانيين العرب والمسلمين على أنها عودة إلى الأصول، بمعنى ردة سلفية تقوم على سياسة الفتح المضاد. ويتفق منظرو الصحوة مع خصومها على أن الثورة الإيرانية بزعامة آية الله الخميني حدثت بفعل نزعة التدين المفرطة عند الإيرانيين. وكذلك الحركات السلفية الناهضة في البلدان العربية ترتهن في هذا التحليل باشتداد حمى التدين لدى الجماهير في هذه البلدان.. وربما عمد البعض إلى العولمة فجمع الصحوة الإسلامية إلى الصحوة الكنسية في الغرب، أو بالتحديد، في تلك البلدان الغربية التي كانت تطبق الاقتصاد الاشتراكي مثل روسيا وأوروبا الشرقية، ليتحدث عنها كظاهرة عالمية.

إن التدين مسلك فردى يوجد فى جميع الأزمان، وفى جميع المعاشر، وفى جميع مراحل التاريخ. ومزاولة فروض العبادة لا تخضع للنظام السياسى أو الاقتصادى. فالمعابد قائمة فى كل بلد، والناس يقصدونها للتعبد إذا كانوا من الأحامس، ويحترمونها ويسهمون فى بنائها إذا كانوا أفراد عاديين فى الملة. وتلتزم حتى الحكومات «الملحدة» باحترام هذا الوضع إلا فى حالات عابرة، كالتى كانت فى ثورة ماو الثقافية وصداها الألبانى. والتدين من جهته مش هو الذى يسير السياسة ويقنن النظام السياسى. فالمعتاد أنهما مستقلان عن بعضهما، ولو أن السلطة قد تستخدم التدين لأغراض إعلامية أو تعبوية تلزمها، زيادة على ما هو معروف من ارتباط الاكليروس أو بعضه بالدولة ومصالح حكامها.

ويبقى ذلك على أى حال خارج خط التدين العمومى الذى لا يتأثر بالسياسة، لاسيما أن المتدينين ينتمون إلى طبقات وفئات متباينة، وطبيعى أن تكون لهم آراء سياسية واجتماعية متباينة أيضا. ولا يصبح التدين وضعية سياسية إلا فى شروط محددة. وبالنسبة للمجتمع الإسلامى، يقف المرء على فريقين عرفتهما العصور الإسلامية: متدينين سلفيين، ومسلمين عاديين. الفريق الأول نجده غالبا فى طوائف معينة، أو فى أماكن دون غيرها ويكون تحت تأثير رجل دين أو رجال دين متعصبين يتحرك بموجب فتاويهم. ويمكن وصف هذا الفريق كغوغاء دينية أكثر من «جمهور مؤمنين»، والمثال الصارخ على ذلك بعض فئات الحنابلة التى نشطت فى المدن الكبرى كبغداد ودمشق.

وقد تلتف هذه الجماعات حول رجل دين قوى من أية طائفة أو مذهب تكون له جاذبية خاصة. ونشاط هؤلاء فئوى، تكتلى ولا يرقى إلى مستوى النشاط الجماهيرى. فالحنابلة فى بغداد كانت تهاجم من تتهمهم بالمروق من أهل الثقافة بتصرفات غوغائية عنترية معزولة عن عوام بغداد. وقلما توصلت إلى إثارة مد جماهيرى حولها. رغم أنها استطاعت فى هذه الحاضرة وغيرها أن تصبح مصدر قلق لكثير من المثقفين، بمن فيهم مثقفين حنابلة تصدر عنهم أحيانا شطحات لا يفهمها متصدرو الجماعة وأرباب الفتوى فيها. وكنت قد بينت فى مباحث سابقة أن متنورين كبار كالمعرى كانوا لا يخافون من السلطة بقدر خوفهم من الغوغاء الدينية، بل إنهم كانوا يجدون لدى السلطة نفسها ملاذ من خطر هذه الفئات عليهم.

إن المسلمين العاديين هم جمهور العوام، وسبق للفكر الإسلامى أن فارق بين الغوغاء والعامة. والأخيرة عندهم هى سواد الناس وجمهورهم الأعظم. وهم موزعون على الفرق والمذاهب. والسائد بينهم هو التدين العفوى، البسيط. وكانت العامة فى العصور الإسلامية تؤدى الصلاة فرديا وجماعيا وتصوم رمضان وتقصد مكة إن قدرت عليها. وهى فى الوقت نفسه تشرب الخمر وترتكب المحرمات الدينية داخل المجرى اليومى للحياة. وأكثرية العوام لا تسرف فى العبادة بل تكتفى بأداء الصلوات اليومية الخمس دون نوافل، ويصوم رمضان دون غيره من الأشهر، وتحج مرة واحدة فى العمر. وإنما يؤدى هذه الزيادات فى العبادة أفراد المتفقهين منهم الذين يحصلون على نصيب من الثقافة الدينية بالسماع أو القراءة.

التدين العامى لا يتسيس. ويتعذر على رجل أو رجال الدين أن يعبئوا جماهير واسعة للقيام بعمل

هو من خصوصيات موقف فردى لرجل الدين أو ذو علاقة بطائفته.. الاستجابة هنا تكون ضمن أتباع رجل الدين أو جمهور طائفته، والغوغاء منهم على الأكثر، ولا تمتد إلى قطاعات الملة الأخرى. ومن الأوهام التى تتكرر فى أوساط المؤرخين المعاصرين أن العامة اضطهدت المفكرين. وهو وهم ناتج عن الخلط بين العامة والغوغاء الدينية. إن أهل الإسكندرية وأهل القاهرة لم يخرجوا فى مظاهرات حاشدة للتنديد بابن سبعين حين قدم إليهم منفيا من المغرب، وإنما منعه من الإقامة بمصر رجال الدين الذين كان بمقدورهم تحريك أتباعهم المقربين لإزعاج القطب الصوفى وعدم تمكينه من الاستقرار. وعوام بغداد ليسوا هم الذين رموا الحلاج بالحجارة وهو مصلوب وإنما الغوغاء التى كانت توجهها الحنابلة.

الاستجابة الجماهيرية تحل بعيدا عن أوسائط المتدينين فى أوضاع يقع إجماع بشأنها. كحدوث تهديد لديار الإسلام، الغزو الإفرنجى (الصليبى) مثلا، أو وقوع مظلمة من سلطة، والعامة متضامنة مع بعضها ضد الدولة. ويكون تحركها أقوى وأشمل حين تصدر فتوى من فقيه محترم ومعروف بالنزاهة. وهى تتحرك غالبا تحت هاجسين: العدل مقابل السلطة والإسلام مقابل الخارج. وتلتقى العامة حول هذين الهاجسين بصرف النظر عن سلوكها اليومى الذى لا يتحدد بالأوامر والنواهى الشرعية.

تنفرز هذه الظواهر أكثر فى العصر الحالى. إن العامة لم تعد تؤدى العبادات بانتظام، وصار الإفطار فى رمضان وترك الصلاة من الأمور المألوفة. والكثير من القادرين على الحج لا يحجون. والمسلمات غير مُجمعات على الحجاب فأكثر من تصفهن سوافر. لكن الإيمان بالإسلام قاسم مشترك بين المصلى وتارك الصلاة، وعلاقة العامة بالعقيدة لم تتغير عن مستواها فى العصور الإسلامية. ويمثل الإسلام هنا كهوية حضارية تحملها الجماهير بحكم الوراثة مع اتصال البيئة واستمرار التقاليد. أما العقيدة فوراثية فى البداية، ثم تصبح خيار واعى مع نمو الشخص الذهنى من الطفولة إلى الصبا فالشباب. ويثبت الدين فى الجمهور بصرف النظر عن تغاير المراحل الاجتماعية. إن الإيمان بالمسيحية فى الغرب بقى هو نفسه فى طورى الإقطاع والرأسمالية. وإنما تغيرت وتيرة التدين فانخفضت عن السابق بنسبة كبيرة، وعدم التدين لا يرادف عدم الإيمان. إن التحلل من فروض العبادة يرتبط بمقتضيات الحياة العصرية التى علمنت السلوك الاجتماعى، كما جعلت التردد على المعابد لا يتيسر دائما لغير المتقاعدين. أما التحلل من الإيمان فيقتضى مرحلة عليا من التفلسف يتعذر بلوغها لغير النخب المثقفة. ولا يسع الناس كلهم أن يتفلسفوا لأن وقتهم مشغول باختصاصاتهم التى تتطلب مدة معادلة لتلك التى يحتاجها المرء لكى يحصل على معرفة عالية.

إن تمسك الجماهير بالإسلام لا يسمى تدين، وكذلك ليس كل مسلم سلفى أو أصولى. فالمسلم قد يكون قومى، ليبرالى، شيوعى، ويبقى محتفظا بإيمانه الدينى. وإنما يختلف الأمر فى حال التمركس، الذى يتعدى الاتجاه السياسى أو الاجتماعى إلى التمذهب. والماركسية غير الشيوعية. إن عامة المسلمين فى الأحزاب الشيوعية يتصنفون كشيوعيين لا كماركسيين، ما لم يتوغل أحدهم فى فلسفة ماركس فيصبح ماركسى وينتقل إلى حالة فكرية أخرى تبعده عن الأديان. لكن الماركسى لا ينخلع هو الآخر عن هويته الحضارية. بل هو لا يقدر على الانخلاع حتى لو اختاره ما لم يبدأ من النشأة فى وسط آخر تتبلور له فيه ثقافة أخرى. وهكذا نقول مثلا: حسين مروة ماركسى، أى ملحد،

وعربى مسلم، أى مش أوربى أو صينى أو أفريقى. وكلمة مسلم تثبت مع الإلحاد، وإنما تطير كلمة مؤمن. فالأولى هوية ثقافية، والثانية دين.

وكان قد سبق لطه حسين أن نبه إلى هذا الفرق الجوهرى بين المسلم والمؤمن فى مقدمة «تجديد ذكرى أبى العلاء»، فاعتبر المسلم وصف يشمل جميع أولئك الذين عاشوا فى العصور الإسلامية وأخذوا بحضارة الإسلام، بصرف النظر عما إذا كانوا مؤمنين بالإسلام أو المسيحية أو اليهودية أو ملحدين أو لا دينيين. وقياسا عليه يمكننا أن نصف المسلم الصينى أو المسلم الأفريقى أو المسلم الأوروبى (إن وجد حقا؟) بأنه مؤمن بالدين الإسلامى أكثر مما هو مسلم. لقد عشت مع المسلمين الصينيين ردحا طويلا فوجدتهم كونفوشيين كبنى قومهم غير المسلمين، لا يتمايزون عنهم إلا بشكل العبادة والصيغة الشرعية للزواج، دون تقاليده الأخرى، وعدم أكل لحم الخنزير.

إسلام الجماهير إذن لا يشترط التدين كنهج فردى، ولا السلفية كنهج سياسى. وتؤطر هذه الهوية عداء الجماهير للغرب بوصفه الضد التشريخى للمنطقة وسكانها. وكما بينت فضدية الغرب تسبق الإسلام، لكن الإسلام أعطاها الإطار الأيديولوجى والحضارى الذى يجعلها أكثر انتظاما فى حركة العداء. ومن الضلال السياسى أن يفسر اتجاه الجماهير هذا بأنه مدفوع بحلم إقامة الحكم الدينى. يمكن أن يكون الحلم هو شكلٌ من تصور العودة إلى لقاحية الراشدين، (الدولة البسيطة غير القاهرة) أو مشاعية المسيح كما تمثلت فى قيادات وأفكار وأجنحة معينة من المسلمين فى عصورهم، لكنه بالقطع ليس حلم إقامة دولة تقطع أيدى السراق وترجم الزناة وتجلد شاربى الخمر.

إن هذا حلم السلفية السياسية، التى قد تركب موجة الجماهير المعادية للغرب فى لحظة ما، كما تفعل الجبهة الإسلامية فى الجزائر فى هذه الأيام. أما التدين فهو فى الغالب قرين أحد اتجاهين: فردى يمارسه مسلم لا شأن له بالسياسة، أو رسمى تتولاه الدولة. وهذه حالة غير شائعة بخلاف الأولى، إلا أنها تترسخ كمثال مدهش فى تجربة السعودية التى تقيم دولة دينية بحتة وملحقة فى الوقت نفسه بالمعسكر الغربى. ويتعايش التدين فى السعودية مع الولاء للغرب، بينما يتناحر مع إسلام الخمينى الضد - غربى. والسعودية فى ميزان الإمبرياليين هى الوجه الآخر لسيرورة ارتباط يضمن الغرب من ورائه ولاء العرب، إلى جانب العلمانية الليبرالية المستغربة.

ماذا تعنى الصحوة الإسلامية هنا؟ إن السلفية الحالية تتبع الغرب، مش أيديولوجيا بل اقتصاديا. والاقتصاد الواحد قد تكون له عدة أيديولوجيات بمقدار ما تأخذ الشكل الاعتقادى الذى يمكن أن يتكيف مع أى نسق سيا - اقتصادى. ويرجع الاستتباع السلفي للغرب إلى ما بعد اندحار المقاومة الإسلامية الأولى أمام الاستعمار الغربى، حيث وجد الاقتصاد الرأسمالى مسارب سالكة لاحتلال مواقع الاقتصاد السلفى المغلق. وتبعا لمكتشفات مهدى عامل وسمير أمين فالاقتصاد الرأسمالى الذى دخل إلينا هو الكولونيالى باصطلاح الأول، والطرفى باصطلاح الأخير. وفى كلا الاصطلاحين هو اقتصاد تابع. ودخلت السلفية المسلمة فى حومة الاقتصاد الواغل وأخذت تطور عليه تجاربها الدينية وأسلوب حياتها. وصار الغرب قيمة معيارية يقاس عليها الموروث والمعيوش معا.

وفى حلبة السياسة، قدم السلفيون خدماتهم للاستعمار، وأخذت هذه شكل فتاوى تصدر حسب الحاجة فى أى ظرف. وكمثال عليها فتوى رجال الدين الهنود أن الهند تحت الحكم البريطانى هى «دار

سلام»، ردا على إعلان المقاومين المسلمين الأوائل بأن الهند صارت مع دخول الإنجليز إليها «دار حرب.. دار كفر». ومن جهته، رتب الغرب ما يلزمه لتخديم الإسلام. ولا يخفى اليوم أن الدول المسلمة داخلة بأجمعها فى خط التبعية للسياسة الغربية ولا تخرج عنها إلا فى المظاهر الشكلية كالإعلام الضد إمبريالى لبعض الدول. وقد أنشئت منظمات إسلامية لتأطير وتنظيم الخدمات التى يتعين على الدين الإسلامى تقديمها للغربيين. منها منظمة المؤتمر الإسلامى الذى يضم فى عضويته جميع الدول المسلمة. ومن سياسات هذا المؤتمر التى تكشف عن تبعيته للغرب: تأييد العراق فى حربه ضد إيران، وتأييده الولايات المتحدة فى حربها الأخيرة ضد العراق، وتعليقه عضوية أفغانستان الاشتراكية، بينما يقبل فى عضويته تركيا المعادية للإسلام والتى ألغت عطلة الجمعة وصلاتها.

ومما له دلالته أن يعقد المؤتمر لقاءه الأول بعد حرب الخليج فى عاصمتها أنقرة حيث أقر جميع قرارات مجلس الأمن ضد العراق بما فيها فرض الحصار الغذائى والدوائى على «المسلمين» العراقيين. المنظمة الأخرى هى رابطة العالم الإسلامى فى مكة. وهى أقدم زمانا من المؤتمر، وتربطها علاقات فعالة مع القوى السياسية والاجتماعية العاملة فى خدمة المصالح الغرباوية حسب طبيعة تركيبها وطريقة نشاطها. وهى أخطبوط نشاط واسع وتحت تصرفها مليارات الدولارات. وقامت فى الستينيات بدور كبير فى إسقاط سوكارنو وإبادة الحزب الشيوعى الإندونيسى. وتقوم الآن بنشاط مخيف فى الصين.

والسلفية على غرارين: رسمى خاضع للدولة كالسلفية الأزهرية. وحركة سياسية تهدف إلى إقامة الحكم الدينى، ومثالها مجمل الحركات الإسلامية القائمة الآن.. فى الغرار الأول تمشى السلفية مع الدولة التابعة فى تبعيتها للغرب. ومن الغرار الأخير يقف المرء على حالة تفاهم بين الإسلام والغرب يقبل الغرب بموجبه إقامة الحكم الدينى ويضمن الإسلام للغرب عدم التعرض لمصالحه. والحكم الدينى قائم الآن فى السعودية بدعم غربى. وسعى ضياء الحق لإقامته فى باكستان تحت نفس الدعم. ومعروف أيضا أن مستعمرات الخليج تخضع لأشكال متقاربة من الحكم الدينى العشائرى. وهى ترعى نشر التراث الدينى وتنفق عليه أموال طائلة. (رأيت فى مكتبة صينية نسخة من موسوعة فقهية طبعت فى دولة قطر مغلفة بغلاف من القطيفة مما لم يسبق أن حظى به كتاب مقدس أو دنيوى، ودولة قطر هى أول دولة خليجية تقيم علاقات اقتصادية مع إسرائيل).

سيرد علىَّ راد بواقع معاداة السلفية الخمينية للغرب.. وأقول له إن الخمينية جديدة على العالم الشيعى الحديث.. إن حركات التحرر فى كل من إيران والعراق قد بدأت بقيادة فقهاء الشيعة من زملاء وتلامذة جمال الدين الأفغانى.. وأظهر هذه كانت: حركة التنباك بإمامة حسن الشيرازى، ثورة المشروطة بإمامة كاظم الخراسانى، مقاومة الاحتلال البريطانى للعراق بإمامة فقهاء النجف، ثورة العشرين العراقية بإمامة نفس الفقهاء، ثم حركة تأميم النفط بإمامة أبو القاسم الكاشانى. ولم تستهدف هذه الحركات إقامة حكم دينى وإنما تبنت أهداف عملية طرأت فى مجرى الصراع ضد العدوان الغربى أو الاستبداد المحلى: حركة التنباك كانت ضد الاستعمار الاقتصادى الذى أراد دخول إيران عن طريق شركة تبغ بريطانية حصلت على امتياز احتكار إنتاج التبغ وتوزيعه فى إيران. وكان التبغ حينذاك عصب الاقتصاد الإيرانى.. حركة المشروطة اندلعت بوجه الشاه القاجارى لإرغامه على

إجراء انتخابات نيابية وتشريع دستور يكون مقيد لسلطته. ولم يسم الدستور إسلاميا بل اشترط فيه فقط أن لا يتضمن ما يخالف الشرع. وكان المراد بهذا القيد أن لا يكون دستور المشروطة نسخة من الدساتير الغربية.

أما ثورة العشرين العراقية فنادت بتشكيل حكومة مستقلة يتولاها ملك عربى مسلم، مقيد بدستور، لم تشفعه بالشرط التى نصت عليه حركة المشروطة. ومن الجديد فى ثورة العشرين تحالف قائدها آية الله مهدى الخالصى مع السوفييت (فى عهد لينين). ولما بايع الخالصى الملك فيصل اشترط عليه أن لا يخضع للإنجليز، ولم يشترط عليه التقيد فى أحكامه بمبادئ الشريعة. أما حركة أبو القاسم الكاشانى فكان لها هدف بعينه هو تأميم النفط الإيرانى. وقد دعم الكاشانى حكومة علمانية برئاسة مصدق. ثم تخلى عنه بعد ذلك واعتزل السياسة فى ظروف لا محل لذكرها الآن.

تندرج هذه الحركات فى مسمى لاهوت التحرير الإسلامى. لأنها كانت بقيادة رجال دين دون أن تتوخى إقامة حكم دينى وإنما إنجاز هدف تحررى خالص. وقد جرت فى خط جمال الدين الأفغانى الذى دعا إلى نهضة شرقية تقوم على مبادئ العصر الحديث، إنما تستلهم التراث وتتحاشى الغربنة. وجمال الدين مبشر علمانى من خلال التراث الذى استوعبه أفضل من أية داعية علمانى آخر معاصر أو لاحق له. وكان أقرب إلى الإلحاد منه إلى الدين. وإلحاده متوقع لأنه تعمق فى الفلسفة الإسلامية والحديثة. وكان جمال الدين قد أقام فى مدينة النجف أربع سنوات، وتردد عليها فيما بعد سرا. وهو شيعى الأصل وإنما تسنن حتى يكون مقبول فى العالم الإسلامى الذى نشر فيه دعوته. وقد تأثر به جيل من فقهاء الشيعة هم الذين قادوا الحركات المذكورة آنفا.

الثورة الإيرانية هى من جهة المنشأ فصل آخر فى مسلسل هذا الغرار لحركات تحرر يقودها فقهاء. وكانت متوقعة ومفهومة لمن يعرف أسرار الشيعة، ومحيرة وعامل تخبط للمراقب البعيد. وعندما كتبت لأذكر قيادة الثورة فى أشهر انتصارها الأولى بالتراث الهرطقى للشيعة (شئون فلسطينية نيسان/ أبريل ١٩٧٨) فقد كنت أنظر إلى الظاهرة الجديدة من هذه الزاوية التى تمتد فى الحقيقة إلى أبعد من جمال الدين. وكان غضب الخمينى على ما كتبت نذير شؤم بأن هذه الثورة قد تفلت من موروثها القريب والبعيد معا. إن الخمينى الذى كان يعى جيدا طبيعة تلك الحركات وأهداف قادتها الأئمة قد وقع تحت تأثير سلفى قادم على الأكثر من العالم السنى: حركة الإخوان المسلمين، وحركة المودودى، وعززه الغياب المبكر للطالقانى وقبله على شريعتى الذين اغتيلوا بمهارة فائقة، الأخير قبل انتصار الثورة والأول بعد انتصارها.

وكان لمؤلفات السلفيين الستة كالمودودى وسيد قطب دور مهم فى تثقيف كوادر من الثوار الإيرانيين. ويتجارى مع هؤلاء لاهوتى شيعى كبير هو محمد باقر الصدر نبغ فى العراق مع اشتداد حركة مكافحة الشيوعية التى قادها المرجع الدينى محسن الحكيم وكتب مؤلفات استمدها من أفكار المودودى والإخوان رد فيها على الشيوعيين. وهو الوحيد الذى كتب فى هذه الأمور من بين فقهاء الشيعة العراقيين الذين انهمكوا فى القضايا الفقهية والكلامية البحتة البعيدة عن معارك السياسة منذ اعتزالهم للعمل السياسى بعد رحيل الخالصى. وقد أعلن الخمينى فى وقت لاحق يرجع إلى السنين الأخيرة أن محمد باقر الصدر هو معلمه. ويكرس هذا الإعلان خروج الخمينى على خط

لاهوت التحرير الشيعي وتمسكه بمبدأ الحكم الديني البحت. وهو يسجل بذلك حالة شذوذ في الوضع السلفي حيث ينشفع الحكم الديني، المقبول من الغرب في الأساس، بخط عداء للغرب وضعه في تناقض دموي مع نظيره السعودي.

ويلاحظ مع ذلك أن موجة العداء الإسلامي للغرب التي أثارتها الثورة الإيرانية أحدثت بعض المردود في الحركات السلفية الأخرى. ويمكن أن نضع في عدادها تحرك الإسلامبولي في مصر والغنوشي في تونس. إنما يحسن عدم المبالغة في الاتجاه الضد - غربي في هذا الوسط، لأن السلفية غير قادرة على الإفلات من قبضة الاقتصاد الكولونيالي الذي ترعرعت فيه رعجزت عن تقديم البديل عنه مادام اقتصادها الإسلامي، وبتصوراتها الملتبسة عنه، لا يخرج في منتهاه عن المبادئ العامة لهذا الاقتصاد. ومن المستحيل على حركة تحرر أن تستمر في مجابهة الغرب حتى النهاية وهي تشاطره منظومته الاقتصادية نفسها.

إن تعبير صحوة إسلامية مضلل: الغرب يستعمله عن جهل.. و شراحه العرب غن تقليد لجهل المعلم. إن الجماهير العربية لم ترتد عن الإسلام حتى تصحو وتعود إليه. وهي قد ابتعدت في العصر الحديث عن الدين وضعفت عندها نزعة التدين ثم استمرت على ولائها العفوي لهويتها الحضارية بمقوماتها الأساسية التي تحكم مجمل حياتها وتاريخها. ولم تحدث عودة إلى الدين بهذا الوصف السائب وغير المشروط. فالعودة سياسية ومشروطة بالسياسة. ولنرجع ثانية إلى إيران حيث بدأت الزوبعة الراهنة:

انتفاضة التنباك فجرتها رسالة من جمال الدين الأفغاني إلى الميرزا حسن الشيرازي يخبره فيها بتسليم التنباك الإيراني إلى شركة بريطانية. وكان الشيرازي يقيم في سامراء بالعراق حيث مرقد اثنين من الأئمة الإثني عشر. وعلى إثرها أصدر فتواه بتحريم التدخين. وكان الذي تولى تعميم الفتوى دخل إيران هم الوطنيون الإيرانيون من المتعلمين العلمانيين والدينيين. أما الجماهير ففهمت مقصود الفتوى، فتوقفت عن التدخين في حركة إضراب شامل أدت إلى إفلاس الشركة البريطانية وانسحابها من إيران.

إن الالتزام الجماهيري بالتحريم يُفهم في سياق حركة سياسية لا في سياق النشاط الديني العادي. ففي هذا الأخير اعتادت المراجع الدينية الكبرى إصدار فتاواها في أمور معينة دون أن تفترض استجابة شاملة من جمهور الشيعة. ويرجع ذلك إلى طريقة عمل المرجعية الشيعية التي تتمثل على الدوام في عدد غير متعين من آيات الله يتكافأون في المرتبة والمكانة أو يتفاوتون. ويكون لكل مرجع «مقلدون» أو «أتباع محتاطون»، وهم الذين يترتب عليهم الالتزام بالفتوى الصادرة عن المرجع حسب أصول الاجتهاد والتقليد في المذهب الجعفري. فمثلا، لو أفتى مرجع ما بأن البيع والشراء بالتقسيط حرام، فإن الامتناع عن هذا الأسلوب في البيع والشراء يكون لازم لمقلديه وحدهم. وحين يكون لمرجع آخر اجتهاد مغاير أوصله إلى إباحة ذلك فإن مقلديه يفعلونه دون تبعة شرعية، لأنه حلال عندهم. ومسألة حرمة التدخين هي من هذا الباب. وكان يعاصر الميرزا الشيرازي أكثر من خمسين آية الله لكل منهم مقلدون، فلو كان التحريم الذي أفتى به جاريا مجرى الآلية الفقهية التي تسير الأحكام بموجبها، لكان اقتصر على مقلديه من الإيرانيين. وإنما حصل الإجماع عليه لارتباطه

بقضية وطنية مجمع عليها. وقد اعتبرت الفتوى لاغية بعد إفلاس الشركة وإلغاء امتيازها فعاد الإيرانيون إلى التدخين.

هل كانت هذه صحوة دينية من الإيرانيين؟ كلا، فهم شيعة محبون للأئمة ومقلدون للفقهاء قبل الميرزا حسن وبعده. والجديد عندهم هو هذا الحدث الذى تعرض له وطنهم وتولى قيادتهم فى إبانه أحد آيات الله: الذى أصدر فتوى دينية ولكن فى موضوع وطنى، وأطاعته الجماهير بوصفه آية الله ولكن كقائد وطنى.

فى المشروطة: وهى الترجمة الإسلامية للحكومة المقيدة بدستور وبرلمان. وقد شاعت فى إيران والعراق فى أواخر القرن التاسع عشر. وكان يحكم إيران وقتها الشاهات القاجاريين الذى اغتيل أحدهم بأمر من جمال الدين الأفغانى. وفى ذلك الوقت كانت أفكار الديمقراطية قد ظهرت فى العالم الإسلامى وأوجدت لها أرضيات خصبة فى أكثر مكان. ونضج تيار سياسى معادى للاستبداد ويدعو إلى الحكم البرلمانى والدستورى، احتضنته فى إيران والعراق الحواضر الشيعية الكبيرة وتصدره الفقهاء. ومع أوائل القرن العشرين، وبالضبط عام ١٩٠٥، اندلعت ثورة المشروطة ضد القاجاريين تطالبهم بسن دستور وإجراء انتخابات برلمانية. وكان زعيم الثورة المُلا محمد كاظم الخراسانى، من المراجع الدينية الكبرى فى مدينة النجف بالعراق.

واتبعت الثورة أسلوبى الانتفاضة الجماهيرية والعمل المسلح، فأرغمت الشاه على الخضوع لمطاليبها فشرع الدستور وأنشأ برلمان منتخب. إلا أنه عاد فتنكر له بدعم من روسيا القيصرية. فاضطر آية الله الخراسانى إلى إعلان الجهاد. وقرر التوجه بنفسه على رأس جيش من المجاهدين من مقره العراقى إلى إيران. لكنه توفى فى اليوم الذى أعلنه للتحرك، وانفلشت الثورة بوفاته.

كانت الجماهير الإيرانية تتأجج على بيانات وفتاوى الخراسانى فتهتز الأرض تحت أقدام الشاهات. وما يعنينا من دلالة هذا الحدث أن الخراسانى لم يكن المرجع الدينى الوحيد فى زمانه. فقد كان معه فى مدينة النجف آلة الله السيد محمد كاظم اليزدى، وكان من أنصار المستبدة. لكن فتاواه لم تجد لها أصداء إلا فى حوطة صغيرة من صغار المتعلمين فى الحواضر الشيعية. وفى إيران وقف العديد من الفقهاء إلى جانب الشاه ونشطوا ضد الثورة. لكن الجماهير لم تسمع لهم: ترى لماذا كانت بيانات آية الله الخراسانى من دون آيات الله الآخرين تحدث مثل تلك الزلازل الجماهيرية؟ إن التدين وحده لا يصلح لتفسير الحدث، لأن الدوافع التى يفترض عندئذ أنها حركت الجماهير وراء الخراسانى واردة بنفس الدرجة من الإمكان بخصوص آية الله اليزدى ونظائره داخل إيران.

إن نفس الإشكال يرد أيضا بشأن مقاومة الاحتلال البريطانى فى العراق عام ١٩١٥. وكانت النجف قد ثارت بوجه الاحتلال، بينما تعاون آية الله اليزدى مع البريطانيين، وكان من أشد أنصارهم فى العراق. وقد تصدر المقاومة العراقية للجيش البريطانى عدد من آيات الله فى المدينة نفسها وفى كربلاء والكاظمية. والتفت حولهم جماهير الفلاحين وأبناء العشائر الشيعية. ولم يلتف أحد حول اليزدى. ومقام اليزدى عند الشيعة كبير. ولما قدمت الدلائل فى السبعينيات على أنه كان من عملاء الإنجليز صُعقت الأوساط الشيعية وتعرضت حياتى للخطر فى بغداد وبيروت وكتبت الصحف الدينية تتهمنى بالعمالة للاستعمار بدلا من آية الله محمد كاظم اليزدى. مع أن مصادر تاريخ العراق الحديث

مشحونة بالكلام عن خدمته للاحتلال البريطاني وقول زعيمة المخابرات البريطانية في العراق والعربيا المس بيل أن اليزدي نعمة أنعمها الله على بريطانيا! ولعل الشيعة العاديين أنفسهم ما كانوا مستعدين نفسيا للعن آية الله اليزدي، كما اعتادوا على لعن يزيد وابن زياد، لكنهم مشوا وراء الخراساني في ثورة المشروطة ووراء آيات الله الآخرين في مقاومة الاحتلال البريطاني وليس خلف اليزدي (انظر: حسن العلوي - «الشيعة والدولة العلوية في العراق» - فصل كاظم اليزدي).

جوهر الموقف إذن سياسي، وإلا لكان بمقدور اليزدي أن يحدث بلبلة في وسط الجماهير الإيرانية بفتاواه المؤيدة للمستبدة، وفي أوساط الجماهير العراقية في تعاونه مع قوات الاحتلال، مادامت هذه الجماهير متدينة وتسلك في حياتها تبعا للأوامر والنواهي الشرعية.

في حركة تأميم النفط الإيراني عام ١٩٥١ بإمامة آية الله أبو القاسم الكاشاني، تجربة أخرى تثير الدهشة. كان أبو القاسم ووالده السيد مصطفى من صدور المقاومة العراقية للاحتلال البريطاني. وقد توفي الوالد بعد جولات مشهودة في ساحة المقاومة. وعاد هو إلى إيران. ومن نواميس المعشر الشيعي أن المجتهد لا يحمل لقب آية الله إلا في سن متقدمة، على الأكثر بعد أن يتجاوز الستين. أما المردود الجماهيري لفتاواه فيكون أوسع وأقوى بعد السبعين. وكان السيد أبو القاسم قد ناهز هذا العمر عندما بدأ يعلن معارضته للشاه الأخير محمد رضا بهلوي، الذي نفاه إلى لبنان - لكن الضغط الشيعي على الشاه اضطره إلى السماح بعودته من المنفى. وفي مطار طهران استقبله مئات الألوف من الإيرانيين، ولما امتطى سيارته لم تتركها الجماهير تسير على التراب فحملوها على رءوسهم. وأخذ الكاشاني يحضّر مع الدكتور محمد مصدق لزوبعة تأميم النفط. وحدثت الزوبعة على النحو المعروف.

وكانت في كل مفصل حاسم من مفاصلها تتحرك وفق توجيهات وكلمات آية الله الذي قالت صحافة أعدائه الإنجليز يوم ذاك: «إن كلماته قانون نافذ المفعول». ولما أقال الشاه حكومة مصدق بتدبير بريطاني أعادها الكاشاني إلى السلطة في اليوم الثاني بمظاهرة جماهيرية. ووقف الشاه والاستعمار البريطاني عاجزين عن مصدق مادام الإمام وراءه. ثم حدث التحول في موقف الكاشاني، لسبب ما، فسحب تأييده لمصدق. ولم يمض وقت طويل على ذلك حتى استطاع الشاه إسقاطه واعتقاله ومحاكمته دون أي رد فعل جماهيري.. وانزوى الإمام في منزله بعيدا عن السياسة. ولما توفي لم يشيعه أحد من أولئك الذين حملوا سيارته على رءوسهم، ومات كأي فرد عادي من سواد الناس.

هل حملت الجماهير الإيرانية سيارة آية الله على رءوسها بدافع ديني؟ إذن لماذا لم تحمل جنازته والجنازة أخف من السيارة؟

سؤال يتعذر على الغرب وشراحه من العرب والمسلمين أن يجيبوا عنه. وهم سيكونون عاجزين عن إجابة الأسئلة التالية أيضا:

السيد كاظم شريعت مداري أعلى مرتبة من الخميني، فهو قد توصل إلى درجة «آية الله العظمى» التي لم يصلها الخميني حتى وفاته. وكان هذا المرجع الكبير يميل إلى بقاء حكم الشاه. ولما حاول التدخل في الأحداث إبان حكم الثورة لم يتابعه أحد، فقد كانت الجماهير الإيرانية تمشي مع الخميني الأدنى مرتبة منه.

فى الوقت نفسه: كانت هناك تنظيمات يسارية كفوءة وجريئة وعالية التنظيم خاضت نضالا مسلحا ضد الشاه عندما كان الخمينى يعيش منفيا فى النجف، لكن أيا منها لم يتوصل إلى أحداث المد الجماهيرى الذى أحدثه الخمينى وهو فى منفاه.

أظن أننا الآن قد اقتربنا من حاجز السر الخفى :

جماهير الشيعة هذه فى العراق وإيران، ولبنان أيضا، تحمل هوية إسلامية تحدد وعيها الحضارى، وهو وعى حضارى - إسلامى، بمعنى أنه وعى مضاد للغرب. وهى تضيف إلى هذا العداء للغرب، عداءها للسلطة المحلية بحكم أنها تنتمى إلى بيئة تتلبس حس المعارضة، التى نفسها بالولاء لآية الله ومقت السلطان. ولما وصلت إليها أفكار العصر الحديث عن الوطنية والديمقراطية تماهت فى ذهنها مع ذلك الحس المغموس فى تراث المقاتل، وهذه الجماهير مسكونة إلى ذلك بالإيمان بالدين مع حب أهل البيت كشخصيات إلهية، لكن أيضا كرموز لقيمها المشاعية واللقاحية: من حيث أنهم، كما تمثلتهم فى ذهنها، كانوا خارجين من ترم التسلك إلى ترم الفقر، ومن حد السلطة القاهرة إلى الوشائج الطبيعية مع الناس، تطمئن إليهم نفس الخائف وهو يهرب فى حلمه الدائم من دموية السلطان إلى بساطة الإمام.

هى إذن ليست جماهير سهلة التركيب حتى تصدق عليها وصفة سريعة لجمهور أمى متدين يقوده رجل الدين إلى حتفه أو نجاته وهو معصوب العين فى الحالتين.

إن إيمانها الدينى يجعلها شديدة التعلق بالفقيه. ولو أنها قد لا تكون متدينة بشروط الأحامس، وتعارض قيمها الحضارية مع الغرب يتداخل فى الوعى الوطنى الحديث فيجعلها مستجيبة فى ساحة العمل الوطنى، بينما حس المعارضة ومقت السلطان يجعلها جاهزة لمنازلته.

ومن هنا: فهى تثور مع الفقيه الذى يدعوها لمحاربة الغرب أو الحاكم. ولا تتحرك مع الفقيه الذى يدعوها إلى التصالح مع الغرب أو الحاكم.

لكنها فى نفس الوقت لا تملك الأساس النفسى المُتَورخ للنهوض مع أى كان خارج هذه العلاقة الحرجة، لذلك تفشل القيادات العلمانية فى تعبئتها، كما يفشل المرجع الدينى الرجعى فى تكتيلها وراءه لخدمة مستعمر أو طاغية.

إن النموذج الأكمل لهذه الظاهرة هى إيران كما تبين لنا التجارب المشروحة أعلاه. أما العراق فقرأنا غراره السياسى فى مقاومة الاحتلال البريطانى التى دامت من ١٩١٥ - ١٩٢١ وتوجت بثورة حزيران ١٩٢٠ التى أنهت الاحتلال، ولو أنها لم تحقق الاستقلال الكامل للعراق، ثم انسحاب فقهاء الشيعة العراقيين من العمل السياسى فى ذلك الوقت. وثورة العشرين هى الثورة الشعبية الوحيدة فى العراق الحديث، وما تلاها كانت انتفاضات موضعية أو مظاهرات طلبة قادتها الأحزاب العلمانية التى تشكلت بعد انسحاب الفقهاء. أما ثورة تموز التى أطاحت بالنظام الملكى، فهى انقلاب عسكرى عوض عن غياب الثورة الشعبية بإنجاز بعض أهدافها بواسطة الجيش. وفيما يخص المد الشيعى الجارى فى العراق، فقد جاء ردا على طائفية النظام السياسى. ولا مجال لتصنيفه فى خط ثورة العشرين لأنه لم يطرح مطالب وطنية، وقياداته مرتبطة بالغرب أكثر من ارتباطها بخط الخمينى،

وليس لهذا التحرك آية الله، والحبر الأعظم فى النجف وهو أبو القاسم الخوئى واصل حتى وفاته نهج الفقهاء بعد ثورة العشرين فى الابتعاد عن السياسة.

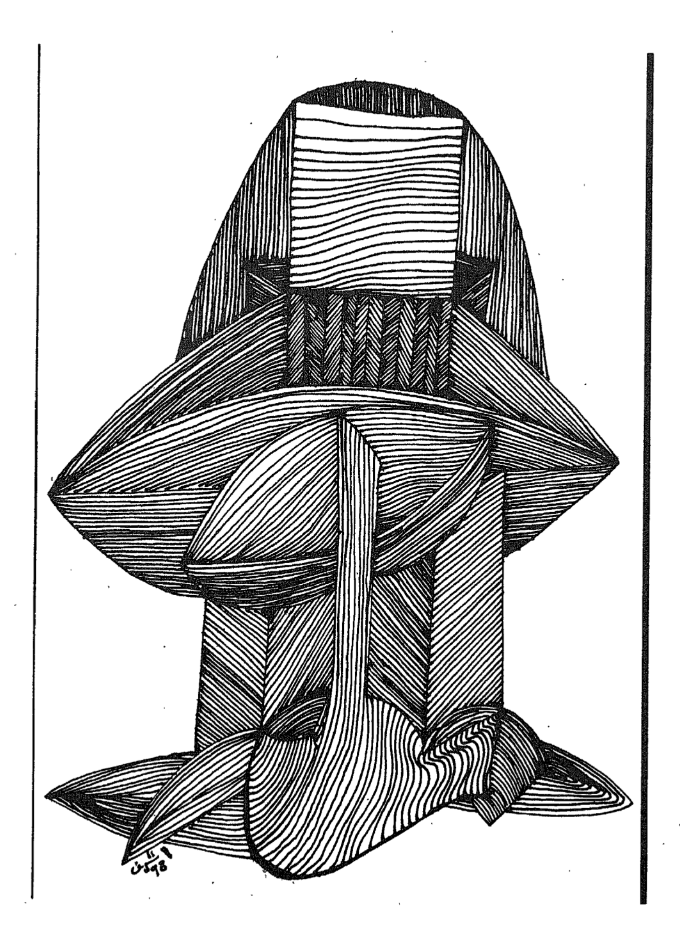
أما فى لبنان فلم يكن رجال الدين الشيعة قادة دينيين بقدر ما هم ذوو اختصاص فى الثقافة الشيعية. وقد خلا جبل عامل من مرجع دينى كبير برتبة آية الله. لكن الثورة الإيرانية دفعت بالجماهير الشيعية هناك على خط الخمينى. وجاء النهوض الكبير مع الاحتلال الإسرائيلى للبنان وتسلط الانعزاليين على بيروت بقوة الاحتلال. وقد نهضت حركة أمل أول الأمر بوصفها التنظيم السياسى الأوعب للشيعة. والتفت الجماهير حولها لما أقدمت على طرد الانعزاليين من بيروت الغربية وأعادتها إلى الوطنيين. وكان حزب الله قد تشكل فى ذلك الحين، لكن جمهور الشيعة بقى ملتفا حول أمل لأنها كانت الصيغة الأنسب لجماهير إسلامية غير مقيدة بفروض التدين المتمسك بها حزب الله.

ثم طفقت قيادة أمل تتورط فى سياسات ملتبسة تأوجت بالانزجاج فى حرب مع الفلسطينيين، بهدف تجريدهم من السلاح. وبسبب ذلك اهتزت مصداقية الحركة فأخذت تتقلص بينما يكبر حزب الله، إلى أن اختلت الموازين فى الوسط الشيعى لصالح هذا الحزب، الذى يمثل الخمينية فى مآلها الأخير، الجامع بين مشروع الحكم الدينى ومحاربة الغرب.. وكان ميل الجماهير الشيعية فى لبنان هو محاربة الغرب ورموزه اللبنانية التى اعتصرت الشيعة بوجه خاص، دون الالتزام بخطط غريبة على تراث الشيعة المعاصر. ولو أن حركة أمل واصلت نهجها الأول لبقى حزب الله صغيرا.

أحسب أنى قد وُفقت حتى الآن فى رسم الصورة الحقيقية لما يسمى صحوة إسلامية فى العالم الشيعى، الذى انطلق من المد السلفى الراهن.. وأواصل فيما يلى حديث العالم السنى وسلفياته.

جماهير المسلمين السنة تشارك الشيعة هويتهم الحضارية كمسلمين، وتختلف عنهم فى خصوصيات تراثها وأيديولوجيتها المتماهية فى خطين: خط ممارسة السلطة، لأن أهل السنة كانوا هم الحكام والشيعة والفرق الإسلامية الأخرى هم المعارضين. ويتبعه خط ثانى ناتج عنه وهو مفهومهم للطاعة، فالحاكم المسلم عندهم واجب الطاعة بصرف النظر عن سياسته. يعنى أن الطاعة تشمل العادل والفاسق معا. وقد تبلور هذا المفهوم فى عصور متأخرة، لأن ثلاثة من مؤسسى المذاهب السنية كانوا فى صف المعارضين وأفتوا بخلع خلفاء زمانهم وأيدوا الخروج عليهم. أحمد بن حنبل وحده أجاز الصلاة خلف الحاكم الفاسق. لكن اجتهاده فى هذه المسألة صار فيما بعد معمول به فى سائر المذاهب السنية. ويمكن توقيت هذه السيادة لمبدأ الطاعة بالعصر السلجوقى. ولو أن الوسط السنى لم يخلو من فقهاء عظام ناهضوا الاستبداد وأفتوا بخلع طاعة الملوك الطغاة فى عودة إلى سُنن الأوائل كانت تتكرر فى كل حقبة وفى أى بلد حتى اليوم. وإلى هؤلاء القلائل يرجع الفضل فى الحفاظ على البقايا اللقاحية فى العالم السنى.

الجماهير السنية خاضت حروب المقاومة المبكرة ضد الغزو الأوروبى تحت قيادة زعمائها السلفيين. ولما انكفأت السلفية بعد الهزيمة واندماج اقتصادها الآسيو - إقطاعى بالاقتصاد الكولونيالى الذى دخل مع الاستعمار، حافظت الجماهير على هويتها الحضارية فى مواجهة الغرب. ومع وصول الأفكار الوطنية الحديثة من أوروبا، لم تهتز هوية الجماهير وإنما تعمقت بروح الكفاح الوطنى، الذى تصدره الآن زعماء



من خارج الوسط الدينى اعتدنا على تسميتهم بورجوازين وطنيين. وهم فى الحقيقة يتوزعون على فئتين: بورجوازية كولونيالية، وقيادات وطنية. وربما تجاورت الفئتان فى حركة واحدة قبل أن تنفرزا بفعل السلطة، فيصفى الوطنى ويحكم الكولونيالى. وغالبا ما تأتى الفئة الوطنية من وسط قريب من وعى الجاهير ولم يتأثر كثيرا بالثقافة الغربية. ومثاله مصطفى كامل وسعد زغلول فى مصر، وصالح بن يوسف فى تونس، والشريف حسين فى العربيا.. وأود التنبيه إلى عدم تأييد سعد زغلول لطه حسين، الذى وقفت معه الحركة والأحزاب الموالية للغرب. وكانت الأطراف المتعارضة قد أساءت فهم نهج طه حسين، الذى أراده هو لتحديث الفكر العربى فى إطار هويته الحضارية، وأراده بعض مؤيديه تبعية للغرب. وتكوين طه حسين ينأى به عن التبعية لأنه متأصل فى التراث. وقد تأكد ذلك بانتمائه لاحقا لحزب الوفد دون التخلى عن مشروعه الحداثى.

معروف اليوم أن القيادات الوطنية تبرجزت كلها واندمجت فى الاقتصاد الإمبريالى، وفى أكثر من موقع تمكنت من تنحية، بل وتصفية بقايا الوطنيين الخلص لتنشئ كيانات عربية تامة التبعية للغرب، لكن الجماهير لم تبدل ولاءها، وأخفقت خطط استتباعها التى نفذتها أكثر من جهة وبأكثر من وسيلة. واستمر عندنا بمقدور أية قيادة تريد أن تحرك الجماهير لمواجهة عدوان إمبريالى أو إنجاز تحرر وطنى، أن تجد وسط ملائم يمكنها من الأداء. وقد دعمت الجماهير قيادات علمانية قادتها فى هذا الدرب حيثما اقتنعت بعدم ارتباط القيادة بالاستعمار الغربى. وبالطبع فقد تكون قناعتها خاطئة إلا أنها لا تتحمل مسئولية وطنية عن الخطأ، لأن الجماهير قد تقع ضحية تضليل سياسى، من قبيل ما يحدث فى موجات الصراع العابرة بين بعض الأنظمة والغرب. ونجاح التضليل لا يرجع إلى جهل الجماهير، كما يفهمه بعض الكتاب، بل هو دليل آخر على وطنيتها. ولنتذكر أن أخطاء كهذه يرتكبها المثقفون والقادة السياسيون فتوقعهم فى كوارث، بينما الخطأ الجماهيرى لا يؤدى فى أسوأ الحالات إلى أكثر من إحباط مؤقت.

وفى حالة صراع عابر كهذا نقطة جديرة بالاعتبار. فالهزة التى يحدثها تحرك قائد عربى تزيد فى المعتاد على ما يحدثه تحرك قائد مسلم غير عربى. وهنا يبرز العنصر القومى فى ساحة النزال مع الغرب، وهو جديد فى هذه الساحة، لأن المسلمين فى العصور الإسلامية كانوا يقارعون دار الحرب - الكفر بوصفهم مسلمين فقط. وكان الحدث يقع فى آسيا الوسطى يترك نفس مردوده فى العراق أو بلد عربى آخر. والتمايز القومى برز كشعور عادى فى السابق، إلا أن تطوره كهوية هو من نتاج العصر الحديث، وتختلط هذه الهوية مع الإسلام دون أن تخترقه كتراث. والحضارة الإسلامية مش عربية إلا فى اللغة، فهى إنجاز تساهمى لشعوب عديدة بينها العرب. لكن التراث الإسلامى هو نفسه التراث العربى الذى يزيد عليه بالتراث الجاهلى. وهذه الزيادة مندمجة بدورها فى تراث الإسلام الذى استدمج التقاليد الجاهلية عن طريق عنصره المعارض، فضلا عن امتداداتها فى منظومته الأخلاقية والفقهية.

وتتكامل الهوية القومية مع الإسلامية فى معاداة الغرب لأن الهوية القومية مش هى الفكر القومى، إذ أنها تكوين تشريخي نضج فى وعى الشعوب بفعل الرأسمالية. أما الفكر القومى فهو تكوين كولونيالى يتأسس فى الارتباط مع المتروبول الغربى - الرأسمالية الأم. وقد مالأ القوميون الشرقيون الاستعمار الغربى: حزب الكومنتانغ فى الصين، قوميو الهند الصينية، القومية الفارسية

بريادة الشاه، الطورانية الحاكمة فى تركيا، الطاشناق الأرمن، قوميو النهضة العربية بقيادة الشريف حسين، عدا الشريف نفسه، الحُصرية والعفلقية، والقوميين الأكراد بتنظيماتهم القائمة فى كردستان والعراق وإيران. وليس للفكر القومى والسياسة القومية مفعول إلا بالتعارض مع قوميات شرقية مجاورة، حيث يتركز العداء فى الوسط القومى العربى ضد الفرس والأكراد واليهود - كيهود لا كإسرائيليين - أكثر مما يتوجه ضد الغربيين، بينما تقف الجماهير العربية ضد الحكومات القومية القائمة، وضديتها تأتى من رفضها للفكر القومى والسياسة القومية المستندة إليه، وليس من رفض للهوية القومية يقترن، كما يصادر الخمينيون، بالعودة إلى الأيديولوجيا الإسلامية. وتكشف الجماهير عن قدرة ملحوظة على فرز التبنيات السياسية لأن هويتها القومية تنفعل فقط فى قضايا التحرر القومى المطروحة فى ساحة الصراع مع الاستعمار، والناشئة أساسا عن التحدى الإمبريالى الغربى. مما يعطى دليل آخر على عدم تغلغل الفكر القومى فيها.

وماذا عن الموجة السلفية فى العالم السنى؟

كان الحزب السلفى الوحيد فى العالم العربى حتى السبعينيات هو الإخوان المسلمين، التى تشكلت فى مصر وتفرعت عنها فروع فى سوريا والأردن والعراق. وفى مصر نجح الإخوان فى تطوير تنظيم جماهيرى وضعهم فى مقدمة القوى السياسية الفاعلة. أما فى البلدان الثلاثة الأخرى فلم يحالفهم التوفيق، سوى أن التنظيم السورى نشط فى موجات نشاط مسلح فى السبعينيات. ومع أن نشاطه اتسع وطالت مدته فإنه لم يفلح فى التحول إلى حزب جماهيرى. ثم بدأ الفرع المصرى يتفكك مع يأس الجماهير منه لتظهر على هامشه تنظيمات سلفية صغيرة لم تتمتع بشعبية واسعة. لكن مصر شهدت مد سلفى يسبق الثورة الإيرانية استمر ناشطا رغم أنه لم يتبلور وعانى من عدم الانسجام الذى منعه من التوحد تحت قيادة كليانية توجه فعالياته وتنظمها.

عندما كان الخمينى يطرق أبواب طهران، كانت الجماهير فى العالم العربى قد وصلت إلى حالة اليأس من قياداتها اليسارية والعلمانية. ذلك اليأس الذى دفع مغنى يسارى محترف كالشيخ إمام أن يرفع عقيرته منشدا من أعماق مصر المكبوتة: «آه لو كان الخمينى عمنا!».

كان هناك تعويل على الثورة الإيرانية فى العالم العربى متأثر بطابعها التحررى قبل أن تنكسف بالوجه الدينى الذى أخذت الثورة تتلبس به بعد عامها الأول. أما تأثيرها على المد السلفى فى العالم السنى فبقى محدودا بسبب الحاجز الطائفى. لكن المد أخذ يرتفع مع الجو العام الذى أحدثته الثورة فى عموم العالم الإسلامى. وبلغ ذروته فى الجزائر مع بروز الجبهة الإسلامية التى أطرت حالة غليان جماهيرى معادى للنظام واقتصاده التابع وأيديولوجيته الفرانكوفونية. وكان يمكن لهذه الحالة أن تفرز قيادة أخرى. وليس لدى معلومات كافية عن الكيفية التى ظهرت فيها الجبهة الإسلامية بدل أن يأخذ الغليان الجماهيرى مداه التحررى تحت قيادة وطنية. والإسلام فى المغرب العربى هو مناط هوية حضارية شديدة الحساسية تثبتت فى أتون النضال ضد التسلط الفرنسى ولم يُطرح فى أى وقت كمرجع وحيد فى الدولة. وليست لدىّ القناعة بأن الملايين التى صوتت للجبهة الإسلامية فى الانتخابات الأخيرة كانت تريد التوسع فى بناء المساجد وإقامة الصلوات وتدمير مظاهر الحضارة

الحديثة، لأن مثل هذه المطالب لا تنطرح على نطاق جماهيرى وإنما فئوى، والفعالية الأرأس فيها تكن للغوغاء الدينية لا للجماهير.

لا ينبغى أن نهمل على أى حال أن ردود الفعل قد تدفع إلى سلوك النقائض. وهذا طبيعى فى الإنسان. فلا غرابة أن رأينا المد السلفى يجد له مواقع داخل الجماهير فيوسع من رقعة التدين، بل ويدفع بأعداد غير مألوفة فى الوضع الاعتيادى للمطالبة بتطبيق أحكام الشريعة. لكن النقيض لا يستغرق رد الفعل بأجمعه، كما أنه لا يدوم، لأن رد الفعل موقوت بالهُنيهات النفسية السريعة، التى لا تصلح للتأبد مثل هنيهة كيركجارد. ولاشك أن الجماهير التى تنفسنت على امتداد هذا القرن بمطالب الحياة الحديثة لا تتحمل الرعوية السعودية. فهى جماهير علمانية فى تشكلها الحياتى والسياسى معا. وليس أدل على ذلك من اصطفافها مع حكم لا دينى كان قد خاض حرب ثمان سنوات ضد ثورة إسلامية تطبق حكم الشريعة، كما حدث في إبان أزمة الخليج.

إن الجوهرى فى جميع هذه المعادلات العسيرة هو الكفاح ضد الغرب بسياسته الاستعمارية واقتصاده الرأسمالى - النهبى والعتاة المحليين من أتباعه. وما يحدث الآن على يد السلفيين هو محاولة لتوظيف غليان وطنى يطرح مطالب تبدو من جنس مطالب الجماهير فى المظهر إلا أنها مقحمة عليها لأنها من جوهر آخر غير ذلك الذى يتقوم فيه الوعى الجماهيرى فى المعتاد. وبين الطرفين بون شاسع: القيادات السلفية ترجع إلى اقتصاد كولونيالى تتحرك داخله، ولها بدورها نصيب فى خيراته. وهى فى جملتها الغالبة على صلة بالسعودية، ويصعب العثور بينها على غرار إسلامى للحياة الراقية كالذى نعرفه فى أبو ذر الغفارى أو حمدان بن الأشعث. فشخصية القائد السلفى هى شخصية رجل الدين كما تحدث عنها أبو العلاء المعرى فى لذائذيتها وحسيتها المفرطة وافتقارها إلى القيم الروحية التى يُنفسنها فى الفرد سموه الفكرى وأشواقه الإنسانية.

فى المقابل: ملايين من الناس يعركها الجوع والقمع والتسلط الأجنبى. غير قابلة للدمج فى الاقتصاد الإمبريالى، لأنها تعيش على هامشه وفى أطرافه كمادة خام يتوقف عليها ازدهاره، ومحال عليها من ثم أن تتمتع بمزاياه بقدر ما هو محال، وبالنتيجة اللازمة اقتلاعها من ثقافتها واستتباعها لقيم الغرب.

إن المنجزات التى حققتها الجبهة الإسلامية فى الجزائر فى الانتخابات تؤشر مفارقة مهمة، ذلك أن إغلاق الخمارات والنوادى وفرض الحجاب ومطاردة المفطرين فى رمضان، هل ما تحلم به فئة من العاكفين فى المساجد أو المتآخلين فى المدارس الدينية ولا تستوفى تطلعات جمهور أوسع. ومن جهتها، لا تجد قيادة سلفية أكثر معها. والمفارقة تتم عن مأزق سوسيولوجى إذ يتعين على المراقب الافتراض أن ملايين الناس قد تخلت عن مجمل وضعها الطبيعى كجماهير وألغت مطالبها الحيوية التى تدفعها للانخراط فى النضال السياسى، لأجل أن تسهل على قادتها اتخاذ بضعة إجراءات تستجيب لمشاعر المتدينين تساعدهم على أداء العبادة دون مكدرات علمانية.

من جهة أخرى، لا نجد فى تاريخ السلفية السنية المعاصرة قصة نضال وطنى كالذى خاضته الجماهير فى معظم البلدان العربية بقيادة العلمانيين. ولا يجوز إدخال هذا التاريخ فى تاريخ السلفية الأولى التى قادت التصدى للغزو الإمبريالى فى البدء، بالنظر للفارق النوعى بينهما كما بيناه. ويبدو الوضع

فى أيامنا هذه أكثر نحوسا لعامة السلفيين. فالمنظمات والشخصيات السنية عارضت ثورة الخمينى وحاربتها على أكثر من جبهة. ثم تعاطفت معها لما ضربت اليسار والقوى الوطنية العلمانية وكشفت أكثر عن جوانب مشروعها الدينى. وليس بين القوى الدينية القائمة من يتمتع بزخم عداء حقيقى للإمبريالية عدا سلفية إيران بقيادة الخمينى وورثته الذين يقعون الآن خارج السلطة. ولا يخامرنى شك فى أن جملة هذه القوى ملظومة بخيط سعودى بما فيها الحركات الشيعية العراقية، التى أقامت لها مندوبية فى المملكية العربية السعودية إلى جانب مندوبيات الإخوان المسلمين وغيرهم مستفيدة من ظروف حرب الخليج. وأود على أى حال أن لا ننسى الاستثناء المهم فى لبنان حيث يقود حزب الله، وربما مرشده فضل الله بالذات، نضال يومى ضد إسرائيل والغرب فى ظروف حصار عديد الأطراف.

بقى علينا أن نختبر الخمينية ذاتها :

إن السيد روح الله الموسوى الخمينى قد قام بعمل تاريخى لا يقدر عليه إلا القادة العظام. ومن الظلم مقارنته بأى قائد ظهر فى ربوعنا طيلة نصف القرن الأخير، بمن فيهم جمال عبدالناصر الذى أنجز انقلاب عسكرى سهل ضد حكومة متهاوية. وكان الخمينى مدفوعا فى عمله ببغض الملوك ومقت الاستبداد ومعاداة الاستعمار الغربى بقيادة الولايات المتحدة. فهو من هذه الجهة قائد وطنى مرموق يندرج فى سجل القادة الأجلاء للعصر الحديث، أمثال عبدالقادر الجزائرى وعبدالكريم الخطابى وعمر المختار وسعد زغلول.

ورجل دين، انفرد الخمينى بمسلك روحانى يبعده عن لذائذية رجال الدين وحبهم للأبهة والبذخ. وكان قد درس التصوف وتعمق فيه، وهو ودراسة غير لازمة للفقهاء، فلم يتزوج أكثر من مرة واحدة، وعاش حياة بسيطة فى منزل بسيط يفترش فيه الأرضية ومنضدة كتابته دكة خشبية عديمة القوائم، وكان مقره الرسمى بعد نجاح ثورته فى حسينية غير مزخرفة يواجه الجمهور من شرفة فيها تخلو من أى أثر يدل على أنها مقر لحاكم أو قائد. وكان شديد الميل إلى الفقراء. ولما تلا آية المستضعفين واتخذها شعارا لثورته، فقد كان يعيها جيدا ويحملها حمل المصر عليها.

لكن الخمينى رجل دين. وتترتب على هذه الصفة ثلاث مراتب عملية:

١ ـ مرتبة التكفير. ٢ ـ مرتبة الفقه. ٣ ـ مرتبة الحقيقة المطلقة. فى الأولى كان على الخمينى أن يتعامل مع القوى العلمانية بوصفها نتوءات مارقة، وأن ينظر إلى الوطنية من زاوية العمامة. وكان فى البدء قد سمح بفضح رجال دين غير وطنيين جرى التنديد بهم أحيانا على لسانه وسماهم وعاظ السلاطين. ومنهم المرجع الشيعى الكبير فى العراق محسن الحكيم. ثم أغلق الباب دونهم ومنع من فضحهم. وهو نفسه كان قد عانى أثناء إقامته فى النجف من مضايقات الحكيم المعروف بوشائجه المتينة مع الشاه. وقد حرّم الخمينى أى اتصال مع القوى اليسارية التى وقفت مع ثورته ما لم تعلن التزامها بالإسلام، أى بالحكم الدينى. وشمل المنع وطنيى إيران والعالم العربى. وفى الوقت نفسه انفتحت إيران على جميع رجال الدين الشيعة والسنة وجميع الحركات السنية، بصرف النظر عن اتجاهها السياسى وعلاقاتها المشبوهة. وعندما كانت تتعرض للهجوم من هذه الجهات، ومعظمها ملزوز

بمصالح إمبريالية، كان الرد يأتي عتابا أخويا لتصرف ناتج عن سوء الفهم.

في المرتبة الثانية للخميني، كان عليه أن يتصرف في حدود الأحكام المقررة في الفقه بخصوص القضايا الاقتصادية والمالية. ويأتي هنا الاختيار العملي لآية المستضعفين. إن غاية ما يسمح به الفقه للفقراء هو حصتهم في الزكاة. وتبلغ هذه الحصة حوالي ٥٦٪ من مجموع نسبتها العامة وهي ٢,٥٪ من أموال الأغنياء. وهي الضريبة الوحيدة التي تجب على الأغنياء في الشريعة الإسلامية. وإذا طبقت يجب إعفاء الأغنياء من ضريبة الدخل التي نسبتها أعلى، مما يؤدي إلى حرمان خزانة الدولة من مورد أساسي، مع عدم حصول الفقراء على الضمان اللازم ضد الحاجة والمرض، نظرا لضآلة حصتهم من حصيلة الزكاة الضئيلة بدورها. والخميني معتقد أن الزكاة تكفي الفقراء لأن الشيعة يروون عن جعفر الصادق أن الله حَسَب الأموال والمساكين فوجد ما يكفيهم من كل ألف خمسة وعشرين ولو لم يكفهم لزادهم (بحار الأنوار للمجلسي ١١/١٧٣ ط حجر إيران ١٣٠٢هـ). وحيث إن الواقع بدا له مغايرا للاعتقاد، لم يجد بد من السكوت.

لقد سبق لقرامطة العراق أن حملوا آية المستضعفين واتخذوها شعار لهم، من غير أن يقعوا في مزنق الخميني، وهذا لأنهم لم يقفوا عند مبادئ الفقه في تنظيم اقتصادهم وإنما رجعوا إلى المثل المشاعية السائدة في البيئة والتراث لإقامة نسق اقتصادي منحاز فعلا للفقراء. وكانت أمام الخميني أمثولة أبو ذر، الذي كان شديد الإعجاب به بحيث أنه رثى آية الله الطالقاني بعد اغتياله بقوله: «لقد فقد الإسلام أبا ذر آخر».. لكن الشيخ عبد الحسين الأميني تمكن من إعادة أبو ذر إلى حظيرة الشرع حينما أوّل دعوته لتحريم الكنز بأنها كانت من أجل تكثير أموال أغنياء المسلمين، وذلك عن طريق استثمارها في التجارة وعدم إبقائها محفوظة في المكانز. ومثل أبو ذر لا يخالف الشريعة التي أباحت التملك.. أورد الأميني تأويله في «الغدير» - ٣٧٩/٨. وهو موسوعة شيعية في التاريخ والأدب موّل تجار الشيعة طبعها ونشرها على نطاق كبير وجنى منها المؤلف أموال طائلة. و لابد لفقيه شيعي يحب أبو ذر من أن يرتاح لهذا التأويل الذي يبرئه من مخالفة الشرع.

مرتبة الحقيقة المطلقة التي يتبوئها مؤمن بعقيدة تخلق فيه نزوع فاشي، ما دام قد تأكد لديه بإيمانه أنه وحده المحق وسائر الخلق مبطلون. وفي حالة رجل الدين يتقرر النزوع الفاشي على أرضية صلدة من الفكر الديني: كان الصحابي سَمُرة بن جُندُب (فتح السين وضم الميم. وضم الجيم والدال) قد تولى البصرة لزياد بن أبيبة وبلغ عدد ضحاياه من الشيعة والخوارج ثمانية آلاف. فجاءه جماعة وقالوا له: ما تقول لربك غدا، تؤتى بالرجل فيقال لك هو من الخوارج فتأمر بقتله، ثم تؤتى بآخر فيقال لك ليس الذي قتلته بخارجي، ذاك فتى وجدناه ماضيا في حاجة فشُبّه علينا، وإنما الخارجي هذا، فتأمر بقتل الثاني؟ فقال: وأي بأس في ذلك؟ إن كان من أهل الجنة مضى إلى الجنة، وإن كان من أهل النار مضى إلى النار؟ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٣٦٣/١.

إن الإعدامات الجماعية التي قامت بها الثورة الإيرانية ضد أشخاص النظام السابق والمعارضين الجدد، قد جرت تحت هذا التأويل. وقد صرح به حجة الإسلام محمد تقي مدرّسي لوفد يساري عربي التقى به قبل أن تصدر الفتوى بتحريم الكلام مع اليساريين. ومن اللافت للنظر أن القدوة الشرعية هنا جلاد أموي، ذلك أن رجال الدين الإيرانيين لم يجدوا في تاريخ أئمتهم ما يسد هذه الحاجة.إن

إمامهم الأكبر على بن أبى طالب حكم قرابة خمس سنوات كانت كلها حروب وفتن. وقد خاض الحروب على طريقته كعسكرى محترف، إلا أنه لم يقتل أحد خارج ساحة الحرب. وامتنع حتى عن حجز أو سجن خصومه السياسيين عملا بمبدأ من تشريعه هو يقضى بعدم جواز حبس المتهم إلا بعد ارتكاب جريمته. والجريمة التى كان يعاقب عليها على هى رفع السلاح. وهذه لم يعاقب عليها بالإعدام وإنما كانت تعالج بإرسال مفارز مسلحة لمقابلة المتمردين عليه، وتنتهى إما بقتلهم فى المعركة أو هربهم أو أسرهم. وكان فى الغالب لا يقتل الأسير وإنما يستصلحه كما سيفعل ماوتسى بعده بأربعة عشر قرنا.

إن صفة رجل الدين فى الخمينى تفسر المآل الذى انتهت إليه الثورة الإيرانية، والذى جعل الكثير من الإيرانيين يتمنون لو بقى لهم حكم الشاه بدلامن هذه الثورة.

ليس بوسع الإسلام الحى أن يفعل أكثر من هذا إذا تسلم زمام التغيير فى أى مكان، مع افتراض حسن النية أو شرف المقصد. وبعكسه فإن الغرار السعودى آخذ مداه الطبيعى فى ظروف يتمتع فيها الغرب بإمكانات غير محدودة لتخديم القوى الناشطة فى ساحتنا. ويمهد طريق الغرب إلى هذه الساحة حقيقتان: الأولى هى الدين. والدين بطبيعته قابل لدعم التسلط حيث يُظهر تاريخ الأديان أن رجال الدين كانوا دائما أقرب إلى السلطة منهم إلى الناس. والدين الإسلامى لا يختلف عن أى دين آخر، سماوى أم أرضى، فى خصاله الجوهرية التى يتشكل منها كدين.

الحقيقة الأخرى هى ما ذكرناه قبلا من عدم التناقض بين الإسلام والغرب فى مجال الاقتصاد بالنظر لقيامهما على أصل واحد هو التجارة والملكية الفردية. وقد حظى «الاقتصاد الإسلامى» بدراسات عديدة من جانب أنصاره وخصومه تدور فى جملتها على هذا الأصل الذى يتشارك فيه أخيرا مع اقتصاد القطاع الفردى والملكية الخاصة. والافتراق بين طرفين إنما يكون بافتراقهما فى الاقتصاد. إن النظام الإسلامى فى إيران بدورانه فى دفتى «كتاب المكاسب» من منظومة الفقه لم يجد مفرا من الاندماج فى الاقتصاد الرأسمالى الغربى.. ومع أنه تم على يد قيادة ذرائعية، فإن «خط الإمام» لبس لديه البديل الاقتصادى الجاهز لإدامة الانشقاق عن الغرب.

وهكذا فالإسلام الذى استفرغ قواه كلها فى صنع هذا النظام العاجز فى إيران، والمتسم مع عجزه بسمة إرهاب الدولة المستمد من الطبيعة الذاتية لقادته كرجال دين، يؤكد فى عين الوقت عدم قدرته على مواجهة الغرب، فضلا عن إقامة وضع تام الانفصال عن النظام الغربى المهيمن، وبالتالى تعذر أن يتصدر القيادة حاضرا أو مستقبلا فى معامع النضال الحاسمة لقطع اليد الغربية عن عالمنا وإقامة الوضع السوى والحياة الحرة المنشودة لشعوبنا.

ثمت مدخل واحد أمام الدين الإسلامى للإسهام فى هذه المسيرة هو لاهوت التحرير: أن يفرز الوسط الدينى رجال دين أحرار من طراز الخالصي والخراسانى والقسام، يستوعبون ضرورات التعاون مع القوى الوطنية لإنجاز هدف مرحلى أو مستقبلى دون إقحام الشريعة فى المعمعة. ومعروف أن ظاهرة لاهوت التحرير قد عمت أمريكا اللاتينية وأسهمت فى انتصار ثورة نيكاراجوا وتقدم ثورة السلفادور، ثم كبحت بتدخلات الفاتيكان الذى يقوده بابا موالى للولايات المتحدة. وهو فى المسيحية أيسر منالا منها فى الإسلام، وهذا لخلو الأولى من شريعة يلتزم فقهاؤها بأحكامها ويعتبرونها صالحة دون تحوير لكل زمان ومكان. ولو أنه لم يمنع من تنشُّء اتجاه مماثل فى الإسلام المعاصر.

وللمفكر والشاعر الهندى محمد إقبال نظرية تصلح لأدلجة لاهوت التحرير الإسلامى استمعت إليها مفصلة فى محاضرة ألقاها لمجلة جاويد فى دمشق/ حزيران - يونية ١٩٨٦، خلاصها أن فى الإسلام ركنين: ثابت ومتغير. الثابت هو العادات، والمتغير هو المعاملات. ومؤدى النظرية أن الثابت فى الإسلام هو الدين الذى يلتزم المؤمن بفرائضه. أما المتغير فهو الحياة الاجتماعية المنظمة بشريعة الإسلام. والشريعة لا تكون ثابتة لأن الحياة تتغير وتستدعى قوانين جديدة لتنظيمه. لذلك قال إقبال بخلود الإسلام ولم يقل بخلود الشريعة. وما يراه إقبال متقرر فى مجرى التاريخ الفعلى، فالأديان باقية بينما الشرائع والقوانين تتغير من حولها.

ولعل الأسباب التى تفرض بقاء الدين هى نفسها التى تفرض تبديل الشرائع، وهى الحياة بمفارقاتها المعقدة التى تخلق لدى الإنسان العادى حاجة مزدوجة إلى حفظ علاقته مع السماء، وفى الوقت نفسه تغيير القوانين التى تنظم علاقته الأرضية. ويتمثلن فى شخصية إقبال من جهته مسلك «لاهوت تحرير» يستند إلى نظريته: فهو مسلم، مؤمن، صادق الإيمان، وهو مناضل ضد الاستعمار الأجنبى والاستغلال المحلى ومن أجل حكومة إسلامية عادلة تتبنى القوانين العصرية وتقبل من أحكام الفقه ما يتلاءم مع حاجات العصر. وله قصيدة عنوانها «لينين أمام الله» حاول فيها دمج رسالة لينين فى أشواقه الإسلامية المشوبة بمزاجه الصوفى (ديوان جناح جبريل - تر. عبدالمعين الملوحى. دمشق ١٩٨٧).

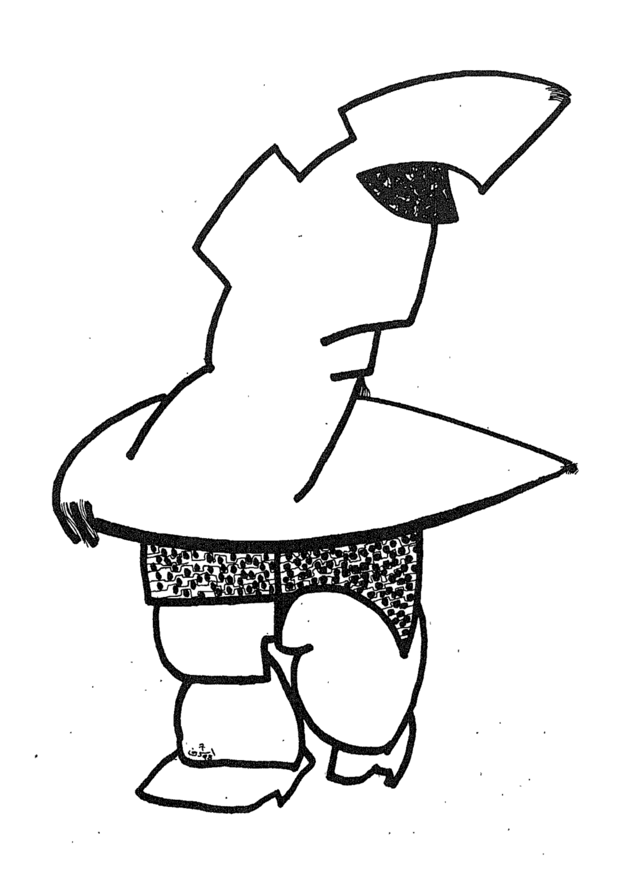
مهما يكن فإن بلوغ هذا الشأو فى وسط دينى يتطلب عقلية متعددة مصادر الثقافة قلما يتحلى بها رجال الدين. ويصعب التنبؤ إن كانت طريقة إقبال ستجد لها صدى لدى المؤمنين أو تتكرر غرارات الخالصى والخراسانى والقسام، قد تكون نضجت فى ظروف لم تعد قائمة اليوم.

***

يرجع الوضع الميئوس منه للعالم العربى إلى اقتصاده الطرفى - الكولنيالى الملحق بالاقتصاد الرأسمالى العالمى. أى إلى الفشل فى إيجاد الاقتصاد النقيض للاقتصاد المهيمن بما يسمح بالقطع مع المتروبول الإمبريالى الغربى باعتباره مصدر خرابنا الأوحد. إن هذه الحقيقة التى تحظى اليوم بتفهم متزايد من المناضلين المستقلين بفضل الأعمال المتكاملة لكل من مهدى عامل وسمير أمين ومريديهما الجدد من المفكرين السياسيين والاقتصاديين تتشوش بالانهيار الحاصل فى العالم الشيوعى، وعدم تقدم التنظيمات الشيوعية العربية بإجابات شافية تشكل ردها على الانهيار يتعدى الحديث الأحادى عن أزمة الديمقراطية فى التجربة الاشتراكية الحديثة، مع التمسك غير المفسر لدى البعض بما يسمى النظام العالمى الجديد. أى: النظام الرأسمالى المهيمن بقيادته الأمريكية الصاعدة.

هل للإسلام أن يحدثنا بشىء عن هذه الحقيقة يزيدها جلاء فى الفعل الملموس؟

إن السلفية المسلحة تشاطر مداينها الرأسمالى الغربى فرحته بانهيار العالم الشيوعى. وتختلف معه فى اقتناص النتائج: الغربى يقول إنها دليل على صواب الفكر الرأسمالى وأبدية الاقتصاد الفردى. والسلفى المسلم يرى أن الشريعة يجب أن تملأ فراغ الشيوعية الوافدة بعد أن ثبت فشلها. لكن لما كانت الشريعة لا تملك اقتصاد بديل فإن مآلها الوحيد هو مواصلة الاندماج فى الاقتصاد الرأسمالى الغربى. ومن هنا قلت إن للسلفية «مداين» غربى، لأنهما مع اختلافهما فى الأيديولوجيا يرجعان



إلى «دين» اقتصادي واحد.

كان سمير أمين قد تحدث في كتابه الأخير «ما بعد الرأسمالية» عن نجاح الصين في فك الارتباط مع النظام الرأسمالي والتطور في خط مستقل على أسس مستمدة من الاقتصاد الماركسي. ويتعين على أن أضيف أن الصين هي البلد الوحيد في العالم الشيوعي، الذي لم يتعرض لانهيار اقتصادي، وأنه نجح في تأمين الحاجات الأساسية لمليار نسمة دون أن يضطر إلي استيراد أية مادة استهلاكية حتى نهاية عام ١٩٧٩ حين بدأ الانفتاح الحالي، وأن ما يسمى بالأمن الغذائي المفقود في بلدان عربية لا يزيد نفوس بعضها عن عدد المتسوقين صباحا في شارع «وانغ فوجينغ» ببكين، هذا الأمن الغذائي مضمون للقارة الصينية كلها بما تنتجه هي لنفسها ضمن سياسة قطع الارتباط بالاقتصاد الرأسمالي.

ورغم التنازلات التي قدمت بعد الانفتاح للرأسمالية، فقد حافظت الصين على وتيرة نموها لأنها ما تزال بعيدة عن الاندماج الفعلي في الاقتصاد الرأسمالي العالمي. وقد ساعدها سحق حركة التمرد في ساحة الأمن السماوي على التماسك أكثر لأن الحركة لو نجحت لكانت تسرع في تفكيك الاقتصاد الصيني لصالح الاقتصاد الغربي كما حدث في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي، وربما كانت الصين ستعود إلى عهد المجاعات التي عاشتها قبل الثورة الشيوعية. وفي هذه التجربة مثال مفيد سنوجزه قبل العودة إلى استجواب الإسلام.

إن السر في تفرد الصين هو ابتعادها عن النموذج السوفيتي في بناء الاشتراكية ونجاح ماو تسي تونغ في تطوير اشتراكية صينية تبدأ من واقع الصين وخصوصيات بيئتها وتراثها. وحقيقة الحال أننا لا نملك تصنيف قادة الثورة الشيوعية في الصين كـ«مجرد شيوعيين» بالوصف السائد الذي يصلح لكل من دعا إلى حكم الطبقة العاملة وأعلن اعتناقه للماركسية اللينينية. فهنا نقف على نعت اتصال ينشد به الشيوعي الصيني إلى حكمة الصين التي طورت مفهومات متنوعة في السياسة والأخلاق والاقتصاد، تتوغل في التكوين المعرفي والنفسي للمثقف الصيني الذي يتماس مع تراث حي لم ينقطع إلا بحقبة انحلال قصيرة أعقبت وصول الاستعمار الغربي إلى القارة الصينية. وقد تصرف قادة الثورة الصينية كحكماء صينيين بقدر ما كانت الماركسية تتعمق في وعيهم كعنصر علمنة تأخذ به الحكمة الصينية مداها العصري: فلا تنغلق الحكمة في مناخها الإقطاعي ولا تتمكن الماركسية في أحادية فكر أوروبي مقطوع الصلة بالقارات لأنه مكتفي ذاتيا، وتبعا لذلك: متعالي الذات غير قادر على رؤية العالم من وراء مصادراته الانفرادية الخاصة به.

هنا يسعني التأكيد على أن ارتهان هذه السيرورة الكبرى باسم ماوتسي تونغ هو أبعد من ارتهان اعتيادي لحركة ثورية بموهبة قائد فذ. فالإنجاز في جوهره وبالمستوى الذي ناهزه مدين لشخصية هذا القائد بخصوصياتها المحلية التي لم تتعرض لمؤثرات خارجية مخربة. وأقول خصوصيات محلية لأن ماو بدا أقدر على فهم الصين من رفاقه الذين تثقفوا في الخارج ـ ليو شاوشي وشوان لاي وخليفتهم دنغ شياو بنغ. وإني لأجازف بالقول إن التحصيل الخارجي، في جغرافيا نائية، قد يهيئ للحصول على معرفة متقدمة. وربما أسفر عن عالم أو فيلسوف يفكر بعقل ثاقب ضمن التخوم المحيطة بمصدر المعرفة. إلا أن مثل هذا التحصيل قد يسبب خلل في المعيرة يمنع من الرؤية المباشرة، الحية، للمعيوش

الفعلي في بلده ـ المحجوب عن مصدر تعليمه بمسافة مكانية وزمانية تكفي لإحداث التشويش في قياساته. وإني لأذهب إلى حد القول، بعد تبرئة المنهج العلمي/ المشترك للفكر البشري. إن معظم الذين درسوا مجتمعاتهم الشرقية بمعرفة غربية لم يتوصلوا إلى الحقائق الحاكمة في تلك المجتمعات.

لعل ذلك ما يجعلني مقتنع بأن محمد علي الكبير كان يعرف مصر أكثر مما يعرفها رفاعة الطهطاوي، وأن الصين لو تولاها ليو شاوشي وشوان لاي منفردين لكان حالها الآن مثل حال فيتنام التي يعجز قادتها المثقفون في فرنسا والاتحاد السوفيتي عن إشباع سكانها الذين يزيدون قليلا على سكان مدينة شانغهاي، وبعد أن مضى على تحرير بلدهم الصغير أكثر من عشرين سنة. وقد علمت من متابعتي لتجربة الصين على صعيدها نفسه أنّ السيد دنغ شياو بنغ لم يكن له رأي مسموع في حياة ماو تسي تونغ. وكان هذا في الواقع من حسن حظ المليار نسمة. ولست متأكد اليوم إن كان مجيء دنغ بعد ماو ضروري للانتقال إلى الطور الجديد في حياة البلاد. إلاأني أعرف أن القدر المعلوم من إنجازات دنغ إنما ينهض على البناء الذي بناه «الحكيم ماو». وإن هذا البناء المتين الشامل هو ما يمنع سياسة الانفتاح من الوصول بالصين إلى ما وصلته شقيقاتها الشيوعيات.

خلاصة القضية فيما يخص الصين أن نهوضها الكبير ما كان يتم لولا الماركسية. والماركسية ما كانت لتفعل فعلها في تلك القارة لو لم تتوطن بحكمتها وموروثها المشاعي وقيمها الحضارية المستوعاة في أذهان أهلها. وينبغي البحث عن سبب خارجي للاختلالات التي مرت بها وتمر هذه البلاد، سواء في الثورة الثقافية أم القفزة الكبرى في الصناعة أم سياسة الانفتاح الدنغوي، مع عدم إعطاء المديرين، وبضمنهم ماو، شهادة براءة من حماقات البشر.

نعود إلى استجواب الإسلام لنتعرف على مكانته في هذه الأيام العسيرة..

إن ما ادعى الدراية به من الإسلام هو ما أوجزته في الصفحات الفارطة. وقد قسمته إلى فرعين: الدولة كما وطدها الأمويون ومعها المدنية الإسلامية، وبمعنى ما، التجارة الإسلامية. ثم القيم المشاعية واللقاحية التي تمسك بها المغلوبون في هذه التحولات، والدين مشترك بين الفرعين. وعندما نأتي إلى دولنا القائمة فهي من الفرع الأول، مع الأخذ في الحسبان الدقيق أننا نتحدث عن موروثات لا عن وجودات متصلة. أما القيم فقد ذكرت أنهاحاضرة في البيئة الاجتماعية والتراكمات في التكوين النفسي: البيئة التي تأخذ بالكثير من التقاليد المشاعية، والتكوين النفسي الذي يمده اللقاح بكره السلطة والرغبة في الانفصال عنها.

واستدراكا أقول إن دعاء المنابر بطول العمر والنصر للسلطان هو تدين يلعب في خانة الأفراد ولا يعم الجماهير إلا في العلاقة مع الخارج.. وهذا الإسلام وبيئاته وموروثاته غير معروف لحركة التحرر العربي بالقدر الذي عرفته الثورة الصينية من موروثات حضارتها وحقائق بيئاتها المحلية. ذلك أن القليل جدا منا من يقرأ التاريخ المحلي. التاريخ الذي تعرفه أكثريتنا هو تاريخ أوروبا مع شيء من تاريخ العرب الحديث. والقليل جدا من ساستنا ومثقفينا من سعى للتعرف إلى الوسط الذي نعيش فيه مستفيدا من خبرة علمي الاجتماع والنفس. والوسط مرفوض من الجميع قبل دراسته لأنه مناط التخلف ـ من التباس في معيار التخلف.. ويطبق على المجتمعات العربية علم الاجتماع الغربي، لا

كمنهج، وإنما كمعطيات ومقولات، بينما يستبعد مبدأ نفى النفى الديالكتيكى عند الكلام عن المراحل والتشكيلات فى العالم العربى وعموم تاريخ المنطقة. ويرجع مجمل هذه الالتباسات إلى المصدر الوحيد الغربى لثقافة السياسيين والمثقفين.

من الشخصيات القيادية الجديدة بالإشارة فى الحركة الشيوعية العربية مؤسس الحزب الشيوعى العراقى يوسف سلمان يوسف المعروف باسمه الحزبى (فهد). كان شغيل يد من أسرة مسيحية فى جنوب العراق. لم يحصل على تعليم منظم لا فى الداخل ولا فى الخارج. وكان يكتب بلغة ركيكة كثيرة الأخطاء النحوية والإعرابية، ولا يستشهد فى كتاباته بمرجع. ولما برز اسمه فى الحركة الشيوعية أوفد إلى موسكو للدراسة فى مدرسة كادحى الشرق، وهى مدرسة متواضعة تعطى المناضلين الشيوعيين دروس فى التنظيم الحزبى مع ملخصات عن الأيديولوجيا الشيوعية كما كان يفهمها ستالين، ومعلومات عن تاريخ العالم مستقاة أيضا من كراريس ستالين والكتّاب الذين اشتغلوا فى معيته. وقد انتفع فهد بخبرات التنظيم الحزبى فى المقام الأول وطبقها بإبداع فى تنظيم الحزب العراقى.

ما يميز فهد هو «أميّته». وهذه أعطته تفردا فى الوعى الطبقى لم يتكرر فى القيادات الشيوعية اللاحقة فى العراق. كما وفرت له حصانة جيدة فى ساحة النضال الوطنى والقومى: فى المنحى الأول سعى فهد لضمان النقاوة الطبقية للحزب باستبعاد «الأفندية» من عضويته أو على الأقل فى قيادته، وحاول أن يجعله تنظيم خاص جدا للعمال والفلاحين والفقراء. ومن أفكاره الحيوية هنا سعيه لتشجيع تأسيس أحزاب بورجوازية وطنية إلى جانب الحزب الشيوعى أراد منها أن تضم أولئك الذين يأتون إلى الحزب الشيوعى بدافع وطنى وهم من غير الطبقات الكادحة، لإبعادهم عن الحزب.

فى المنحى الآخر استطاع فهد أن يوحد النضال الطبقى بالنضال الوطنى بالنضال القومى، وجعل مهمة الشيوعى تتسع لهذه الأهداف كلها دون أن تقتصر على الأطروحة الضيقة للطبقة العاملة فى بلد فلاحى مستعمر. وكانت إضرابات العمال فى عهده مزدوجة المطالب: لحقوق العمال، وضد السياسة البريطانية فى العراق، مما جعلها تتركز فى المؤسسات الاقتصادية الكبرى التى كانت تحت إشراف الإنجليز وهى: النفط والميناء والسكك، وفى ساحة العمل القومى وقف فهد ضد تقسيم فلسطين وإنشاء دولة إسرائيل وأصدر بيانا من الحزب يدعو إلى النضال ضد التقسيم بعد إقراره فى هيئة الأمم المتحدة. وكان يصدر فيه عن موقف عفوى رافض للمشروع الاستعمارى فى فلسطين لم يتكيف سلبا بتخريجات أساتذته السوفييت لحيثيات المشروع، ولا إيجابا بكتابات ماركس ولينين المعادية للصهيونية، والتى لم يقرأها على الأرجح. وطرح فهد مشروع عملى عقلانى للوحدة العربية يقوم على الاتحاد وليس الوحدة الإندماجية، التى اضطرت الأحزاب الشيوعية فيما بعد إلى المزايدة بها على القوميين.

لكن فهد لم يكن يملك عبقرية ماو تسى تونغ التى ساعدته على مقاومة النفوذ السوفييتى فى الفكر والسياسة حتى يمعن أكثر فى محليته. وقد منعه المناخ الستالينى المهيمن من أن يجد، وهو المسيحى الأصل، ما يستحق النظر فى الأناجيل الأربعة، أو أن يذهب إلى تاريخ العرب ليستخلص منه العبر، فضلا عن أن يربط حاضره بماضيه. ولعل التاريخ المعمم للعالم كما قرأه فى مدرسة كادحى

الشرق، قد أغناه عن تفحص بيئته لاستقراء ما يعيش فيها من تقاليد وقيم وأخلاقيات.. (أقول هذا وفى ذهنى رحيله المبكر حيث أعدمه النظام الملكى وهو دون الأربعين).

إن مثال فهد يوحى لنا بالأساس الذى يمكن أن ترجع إليه مدرسة سياسية تتصدرها عناصر مناضلة لم تتأهل فى الخارج ولم يتشوش ذهنها بالمزيد من النظريات تكون قادرة على إبقاء صلتها بالجماهير بما لديها من لسان مشترك يفتح لها الفهم المتبادل لأنه سليم من رطانة «الأفندية». وفى هذا المثال أيضا نقرأ عوامل الفشل لزعامة بروليتارية وطنية شديدة الصلابة لأنها مع ارتباطها الحميم بالجماهير لم تنظر إليها فى خصوصياتها المحلية أو التشريخية، وإنما تعاملت معها من منظور الاصطلاح المنمط، الذى استخدمت فيه كلمة «جماهير» فى الأدبيات السوفييتية، وهو اصطلاح ينطبق دون زيادة على أهل فنلندا والسكان الإسكيمو وفلاحى جنوب العراق.

فى هكذا مدرسة سياسية توجد ساحة عمل للإسلام لا يبعد أن تتكافأ مع ساحة عمل الحكمة الصينية والتراث الصينى فى مدرسة ماو تسى تونغ عندما يتاح لها أن تفرز ما هو محلى مما هو معرفى فى ثقافة الخارج. إن الاقتصاد الإسلامى لا يوفر البديل عن الاقتصاد الغربى، وإنما يوفره الاقتصاد الماركسى. ونحن لكى نتحرر سنحتاج إلى الأخير مادام تحررنا مشروط بقطع الروابط مع الاقتصاد الرأسمالى الغرباوى. لكن الاقتصاد الماركسى نجح فى الصين وفشل فى غيرها، لأنه هناك خضع لحكم البيئة وتخصّب بقيمها المشاعية. ولدى الإسلام فرص ممكنة للقيام بدور مماثل بعد استبعاد الدين/ ومن مزايا الصين خلوها من الدين/ وأتقدم فيما يلى بإحصاء أولى لما يشكل عندى مساهمة «الإسلام» فى تكييف حركة التحرر العربى على أرضية الوسط، ولعل غيرى أن يقف على ما هو أجدى وأنضج.

١ ـ قيم اللقاح: وهى جاهلية كما رأينا، إلا أنها تحققت عمليا فى الإسلام من خلال مايزة نبوة ـ ملوكية، ثم من خلال: خلافة ـ ملوكية دامت فى الحقبة المسماة خلافة الراشدين. وهذه التجربة لا تعنى السلفيين لأنها تخرج عن مفهومهم للحكم الذى يتمثل عندهم فى النظام السعودى، وعند الشيعة فى النظام الإيرانى القائم على التسلط والإعدام الجماعى. إن كُنهية اللقاح هى الدولة البسيطة (التى يمثل تصورها فى الثورة الثقافية الصينية وجهها الإيجابى) مقابل الدولة المركزية المتسلطة بأجهزتها المعقدة ومؤسساتها المتنوعة الضاغطة على حياة الفرد والمصادرة لحريته فى النهاية.

وفى الممارسة عند الراشدين نجد ما سماه أحمد صادق سعد «جمهوريات تسووية» أقامها الخوارج فى ربوع المغرب وعمان. ودولة القرامطة البسيطة شرقى العربيا، ودار هجرتهم فى سواد العراق. ولا ينصرف ذهن القارئ إلى أن مبدأ الدولة البسيطة هو شأن القدماء فى عصر السذاجة والطفولة البشرية. فالغالب على القدماء هو الدول الإمبراطورية المعقدة التركيب والعديدة المؤسسات. ومن السذاجة مقارنة الخلافة العباسية بدولة القرامطة أو خوارج المغرب وعمان، بل هى تقارن بالدول البيروقراطية المُرعبة التى تحكم فى القرن العشرين.

كان سلطان عمان الأباضى يعقد مجلسه خارج باب منزله فيمر به الناس ويسلمون عليه أو يجلسون عنده للتحدث إليه أو عرض مشاكلهم. أما الخليفة العباسى فكان يتوارى فى قصور

متداخلة وراء المئات من الوزراء والولاة والضباط والحرس. وإذا أراد السهر للشرب والغناء جلس خلف ستائر بحيث يسمعه المغنون والندماء إذا تكلم ولا يرون شخصه، وكانت دار الخلافة التى تضم قصور الخلفاء ومقراتهم تشكل مدينة مستقلة داخل مدينة بغداد ويدير شئونها أكثر من عشرة آلاف مؤظف وشغيل. وكان من يشتم الخليفة العباسى يقتل ومن يشتم رئيس قرمطى أو خارجى يقال له: اتق الله.. إن اللقاحية لا تعترف باحتجاب الحاكم ولا تعطيه من الألقاب سوى ما يدل على منصبه، كما لا تسمح له بالتميز فى معيشته. وقد قُدرت معيشة عمر بن الخطاب حين أرادوا أن يقرروا مرتبه بمعيشة رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم «أى معيشة وسط بلا شظف ولاترف (الأموال لأبو عبيد ٣٤١). والحاكم اللقاحى هو نفسه الحكيم الذى أراده التاو لقيادة الناس، لا لحكمهم.

كيف تفرض الأنهار الكبيرة ملوكيتها على مئات الجداول؟

لأنها أوطأ منها.

ذلك ما يجعلها ملوكا على مئات الجداول.

فإذا شاء الحكيم أن يرشد الناس

فعليه أن يتضع

بحيث إذا كان فوقهم لا يثقل ظهورهم

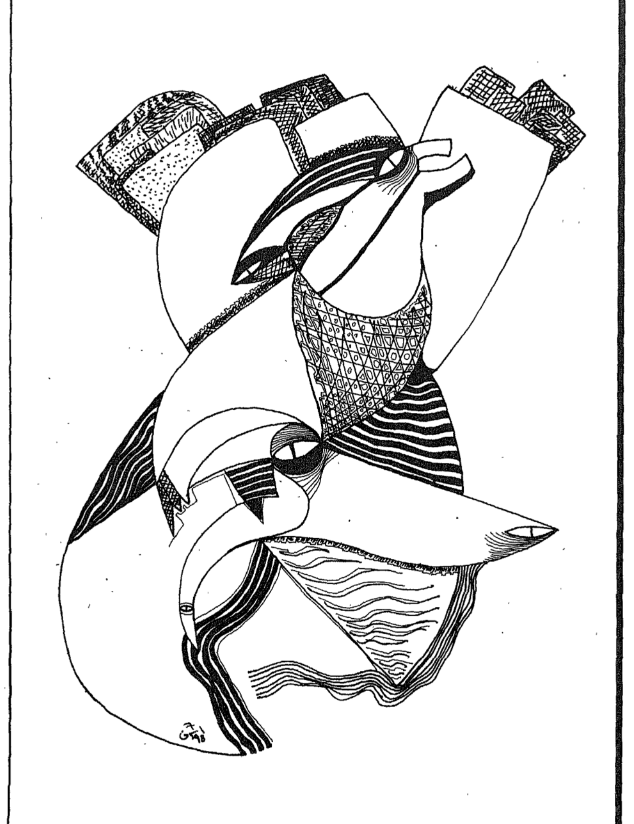
وحين يكون فى الرأس لا يشعرون بالأذى

وعندئذ سيكون كل ما تحت السماء مسرورا لأنه مقود به

وقد تكون هذه يوطوبيا إلا أنها ليست انعكاس البساطة فى الحس أو السذاجة فى الفكر، فصاحبها فيلسوف خارج من ترم الأسطورة إلى ترم العقل المنظم. بل هى قدا نتقلت إلى دائرة الفعل فى منعطفات معاصرة كتلك التى شهدت حكم البلاشفة، وجمهورية ماو الشعبية وفيتنام هوشى مين.

واللقاحية على أى حال تراث ملهم لا نظام جاهز للدولة. وحين يُقدر لفكرنا السياسى أن يستقل فى البحث عن النظم فسيجد بين يديه تجارب موحية يستهدى بها فى تشكيل صورة لدولة متطهرة من أسس الاستبداد والقمع، دون الاتكال على النسخة الكلية للبرلمانية الغربية التى يتقرر فيها مصير البلاد بفارق صوت واحد.

٢ ـ قيم المشاع : وقد تحدثنا فى الإفاضة عن تحريم الكنز وتمسك المشاعيين المسلمين، بريادة أبو ذر، به. ونقلت مصادر التفسير وغيرها أن على بن أبى طالب ذكر الحد الأعلى المسموح باقتنائه من الأموال وهو أربعة آلاف درهم فى السنة، تبعا لأوضاع زمانه. والإسلام الغالب لم يعترف بالتحريم كما لم يتبنى القيم المشاعية فى اقتصادياته حسبما تقررت نهائيا فى الفقه. وإنما حديثنا عن الإسلام المغلوب الذى رفع أبو ذر وروزبة الأصفهانى رايته. ويتصل هذا الاتجاه بمشاعية المسيح كما تعرضها الأناجيل الأربعة، وهى هناك مشروع متكامل لإقامة معشر شبيه بما أقامه القرامطة فى سواد العراق. والأناجيل من أسس المأثور اليَهمَسلامى ويقف المرء فيها على مصدر مهم للقيم المشاعية التى يتوق مسيحى أو مسلم علمانى إلى الانطلاق منها فى التنظيم الاقتصادى للمجتمع. وقد حُجبت هذه الفيوض الثرة عن عيون اشتراكيينا رغم أنها كامنة فى اللاشعور الجمعى لجماهيرنا، بسبب الهيمنة المطلقة للسوفييت على فكرنا الشيوعى. والسفيتة هى المادية الميكانيكية المبتذلة كما عرفت فى



الغرب وتثقفت بها أجيال من شيوعيي الشرق الأوسط: عرب، فرس، أكراد، وأتراك حملوا اشتراكية غريبة المزاج أرادوها بديل ساحق لجميع ما لدى شعوبهم من قيم طورتها حضاراتهم لألوف السنين. ويصعب عليّ القول إنها اشتراكية ماركسية. بل إننا لنملك السبب الداعي للقول إن الاشتراكية السوفيتية كما قننها ستالين ورفاقه في أوروبا الشرقية هي كائن غريب عنا بقدر غربته عن الماركسية، التي يجب أن تؤخذ في تمايزاتها عن الفكر الغربي، وبكلمة أضبط عن القيم الغربية.

ومعلوم أن مادية السوفييت كانت قد أخذت بالتأرجح مع اكتشاف مقولات نمط الإنتاج الآسيوي ونشر مخطوطات ١٩٤٤. ثم الأجزاء المغيبة من الغروندريسة. وهذه الأخيرة تبين كما يصادر ناشر طبعتها الإنجليزية أن ماركس «إنساني، ووجودي، بل ووجودي روحاني..»(٧) وليس قليلا هذا الإقرار من مؤلف غربي. والحقيقة أن الماركسية كما تبلورت في أعمال مؤسسيها العظام: ماركس، انجلز، بليخانوف، لينين، وكما عرفها ومارسها جيل البلاشفة من الروس وغيرهم - روزا لوكسمبورج، كلارا زنكتين، لونا تشارسكي.. إلخ - هي منظومة من الفكر الحي، المتحرك، والشمولي الديالكتيكي تتكامل مفاصلها دون تعارضات جوهرية. وهي تتسم في جملتها باثنتين من السمات الكبرى.

- دقة منهجها العلمي .
- نزعتها الإنسانية .

وتجتمع في أئمتها الأربعة صفة العالم الشديد في صرامته المنهجية، وصفة الفيلسوف الإنساني النزيه، المحب للعدل، والكاره للافتراء والزيف والعدوان، إن في العمل الفكري أو في النشاط البشري العام. وقد أظهروا في حياتهم كما في كتاباتهم حساسية عالية ضد الجهل والظلم. وبوصفهم أهل علم فقد خضعوا لشروط التفكير العلمي الحازم ضد التبسيط والاستدلال ومنهج الشروح، وكانوا قادرين دوما على تخطي نظرياتهم وأصول مناهجهم لأجل الاستقصاء الأبعد لحقائق البحث، ولغتهم حيوية نابضة تنم عن شفافية المفكر المترع بالقلبية الإنسانية. ويبدو أستاذهم كارل ماركس المتتلمذ لهيغل أقرب إلى أن يكون فيلسوف شرقي منه كتلميذ لعالم ألماني كلياني القلب عنصري التفكير. وأنا لا أقوم هنا باكتشاف، لأن كارل ماركس قد تتلمذ أيضا لجوته ذلك الحكيم العالمي الذي أنجبته ألمانيا ولكن لتدفع به بعيدا عن حدودها.

وقد لا يكون من الراجح تصنيف ماركس كفيلسوف غربي بتلك السجية المقننة لهيغل وأسلافه التي تعطي لمؤرخ الفلسفة أن يتحدث عنه كأحد أحفاد توما الاكويني. بل إني لأظن أنه بقدر ماعز على الماركسيين الشرقيين استيعاب منهجه العلمي قد تعذر على الغربيين هضمه كفيلسوف: حيث تتكشف منظومة الدفاع الذاتي للجسد الأوروبي عن رفض للقيم الشيوعية كامن في حجارة النشأة الحديثة لأوروبا. ولعل الفقر ليس وحده الذي جعل لماركس ذلك الموقع الأثير في الشرق الأقصى، بل هو التجانس. إن ما بين كتاب التاو الأول والغروندريسة وشائج قربى تزيد على ما بينها وبين فينومينولوجيا الروح. تلك الحقيقة التي وعاها عبدالكبير الخطيبي وهو يكتب «الصراع الطبقي على الطريقة التاوية».

ولست أظن أن كارل ماركس بأشواقه المشاعية المعطرة برائحة التراب الشرقي كان سيبدو غريبا على

«المسلمين» كما بدا في ثوبه السوفييتي المغْربن. كان سيفهم في مسار تاريخ يبدأ من يسوع، الذي أقسم لوناتشاركسي أنه لو عاد اليوم لصار بلشفيا.. وفي أيامنا هذه تعلن أطراف اليسار العربي إفلاسها وتتقدم السلفية لتملأ الفراغ بنموذجها السعودي والإيراني، فإن عودة متزامنة لماركس الفيلسوف وتراثنا المشاعي ـ اللقاحي ستفتح صفحة مقروءة بلا لبس لكل من الأمي والقارئ.

لعل البعض قد طفرت إلى ذهنه للتو تسميات من قبيل اشتراكية عربية واشتراكية إسلامية. وأقول إنها أسماء ليست متناقضة في ذاتها/ كما سبق للماركسي البسيط جورج حنا أن اعتبر الديمقراطية هرطقة في المسيحية، والمسيحية هرطقة في الديمقراطية/ بل التناقض في استخدامها: فقد كان جميع الذين ابتدعوها، ومعظم الذين روجوا لها، أعداء للاشتراكية، وإنما حملوها للتشويش على الشيوعيين. ليس هذا فحسب، بل لعب معظمهم أشواطا خيانية في كفاحنا ضد الاستعمار من وراء عدائهم للشيوعية الذي وحدهم مع المعسكر الغربي. ولو أنهم كانوا قد اختاروا هذه التسميات للاشتراكية عن وعي لجذورها في تاريخهم وبذورها في بيئاتهم المحلية لكانوا قد التقوا مع الشيوعيين بدلا من ذبحهم كما فعلوا. ولعلهم كانوا سيتوصلون معهم إلى إيجاد شيوعة شبيهة بشيوعية الشرق الأقصى الآسيوية.

٣ ـ مبدأ زهد الحكام: مثلنه قادة البلاشفة وشيوعيو الشرق الأقصى. وكان الخروج عليه في البلدان الاشتراكية بعد البلاشفة من مظاهر الانحراف الشنيع في البناء الاشتراكي ومن عوامل نفور شعوب تلك البلدان من «الاشتراكية».

المبدأ طوره المسلمون وقد مر بنا أن معيشة عمر جعلت من الدرجة الوسطى بين الغنى والشظف. وكان هذا في خلافته. أما قبلها فكان يعيش حسب أوضاعه وإمكاناته دون تقيد إلا بالحد المانع من الوقوع في أسلوب الحياة الأرستقراطي كما كان يعيش أثرياء مكة قبل الإسلام، والحكام الأميون بعد الإسلام. ثم تشدد فيه علي بن أبي طالب وعمر بن العزيز لأن كلا منهما جاء إلى الخلافة في ظروف اشتداد التفاوت بين الفقراء والأغنياء. وكان ينهى الناس في خلافته عن التشبه به ويحثهم أن يوسعوا على أنفسهم وعيالهم دون الوصول إلى الترف. ولم يكن عيشه قبل الخلافة كعيشه بعدها. فقد كانت له أموال وعاش في يسر. ثم تخلى عن أمواله بعد الخلافة وجعلها وقفا. وكذلك كان عمر بن عبدالعزيز، أمير مترف متنعم من أمراء بني أمية، ثم تجرد عن أمواله ونعيمه في أيام خلافته. وتروي مصادر الشيعة عن إمامهم الثامن علي الرضا الذي كان المأمون قد اختاره وليا للعهد: «لئن صرت إلى هذا الأمر لآكلن الخبيث بعد الطيب، ولألبسن الخشن بعد اللين، ولأتعبن بعد الدعة» (مكارم الأخلاق للطبرسي الابن ـ إيران/ حجر ١٣١١ هـ ص ٧٣) ونقلوا تعهد مماثل لإمامهم المنتظر عند ظهوره.

ويعم الالتزام الخليفة ونوابه على الأمصار، تبعا لتعاليم عمر بن الخطاب التي أوجبت على الوالي أن لا يلبس الملابس اللينة الرقيقة، ولا يأكل الطعام الملون المنمق، ولا يركب البراذين ـ وهذه الأخيرة من صنف البغال كانت تربى وتدرب خصيصا لأغراض الأرستقراطية، ولا يشمل الالتزام من هم دون هذه الفئة كالقضاة والإداريين والفرسان. إنما يطالبون بمراعاة الاعتدال في الإنفاق الشخصي تبعا للضوابط العامة للسلوك الإسلامي العادي. ولم تتضمن تعاليم عمر تقنين الأمور الجنسية، حيث

تبيح الشريعة الزواج بأربع، مع التسرى بدون حدود قصوى. ويتفاوت زعماء الإسلام فى مسالكهم تجاه هذه المسألة، فقد كان محمد وعلى ضعفاء أمام المرأة، وكان أبو بكر وعمر معتدلين. بينما اكتفى أبو ذر الغفارى وسلمان الفارسى بزوجة واحدة، كما لم يتخذا جوارى. وتخلى عمر بن عبدالعزيز عن جواريه فى الخلافة. وكانت له زوجتان قبل ذلك فخيرهما بين الطلاق أو البقاء معه بشروط حياته الجديدة. وينقل عن إحداهما، وهى الأثيرة لديه فاطمة بنت عمه عبدالملك بن مروان، أنه توقف عن العلاقة الجنسية طيلة خلافته، وكان فى التاسعة والثلاثين حينذاك. ولعلها من المبالغات التى تصاحب أخبار الأشخاص المتفردين.

زهد الحكام كمبدأ يلزمهم ولا يلزم رعاياهم، فرع كبير من فروع السياسات الإسلامية يتضاعف حجم أهميته فى ظروف نضالنا الراهنة حيث يذهب حكام العربى الحاليين بنسبة ضخمة من موارد البلد تخصص لمصروفاتهم واعتمادات قصورهم وأفراد عوائلهم وعشائرهم وحواشيهم وحراسهم مع ما يهرّب إلى الغرب للإيداع فى مصارفه المتخصصة بحفظ المنهوبات الكبرى. وهذه المصارف متخصصة أيضا فى الأسرار، مما يجعل من المتعذر بالتمام كشف الأرقام الحقيقية لحسابات حكامنا من الخليج إلى المحيط. لكن ما نشاهده بالعين المجردة يكفى للإعلان أن معيشة هؤلاء الحكام هى من العوامل الأساسية فى الأزمة الاقتصادية لكل بلد عربى. ومرة أخرى أقول: إن زهد الحكام إبداع سياسى ولا علاقة له بالدين، لأن المؤسسة الدينية ثرية وباذخة دائما، ولا هو نمط قديم للحياة لأن أغنياء وحكام الأزمنة القديمة كانوا هم الأكثر ترفا وبذخا فى جميع العصور.

٤ ـ مبدأ الطاعة المشروطة : منصوص عليها فى الآية ٥٩/ ـ نساء: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله ورسوله..»، ذلك أن أولى الأمر ـ الحكام ـ قد يأمرون بشىء لا يرضاه الناس، فعندئذ يرجعون إلى «كتاب الله وسنة رسوله». وهى الحكَم بين الراعى المسلم ورعيته. فالطاعة إذن مشروطة باتباع الحاكم للشريعة، ومسموح للرعية، أو هو واجب عليها، أن تخلع الطاعة مستندة إلى شريعتها. وهو مبدأ يندرج فى باب ما يسمى اليوم «سيادة القانون» المقيدة لسلوك الحاكم والمحكوم. وكان هذا فى عهد محمد وخلفائه الأقربين أما الخلفاء الأمويون والعباسيون فإن فقهاء القرنين الأول والثانى حرموا طاعتهم. وكان بعضهم يقول: «ما أبالى صليت لغير القبلة أو أطعت سلطانا ظالما». فالطاعة المشروطة هى من شأن العلاقة بين الحاكم العادل والرعية.

وقد اختلف المسلمون حولها فنص بعض فقهاء القرون اللاحقة على شمولها للحكام الفاسقين وعدم مشروطيتها. وتمسك آخرون بالنص القرآنى فى اشتراط الطاعة: وترك لنا الفريقان تراثين متضاربين أحدهما يجعل طاعة الحاكم من فروض الدين عادلا كان أم ظالما، ولا يقيدها بشروط. والآخر يحرم طاعة الظالم ويجعل طاعة العادل مشروطة. ويتداخل هذا الأخير مع التراث اللقاحى، لكنى خصصته بالكلام من أجل المقارنة مع قاعدة الضبط الحديدى التى سادت فى الحركة الشيوعية وتمسكت بها القيادات التى وصلت إلى السلطة لتطبق على أساسها نظام ديكتاتورية البروليتاريا. وكانت من مظاهر الخلل فى النظام السياسى للدول الاشتراكية لأنها صادرت حق المعارضة المتضمن فى مبدأ الطاعة المشروطة.



إن تراث الإسلام مفيد هنا. لاسيما أن التمسك بهذا المبدأ تموذج في وقائع ومظاهر وأشخاص، ولم يكن فكرة عارية. وقد وُجد حكام وقادة التزموا به، ومعارضون حثوا أتباعهم على رفعه في وجه السلطة وفقهاء ومتصوفة أدلجوا له وطبقوه بأنفسهم في علاقاتهم مع ولاة الأمر. وفي المبدأ مع ذلك إشكال يقع في مرجعيته التي تنحصر في القانون الشرعي الملزم للحاكم والمحكوم. ومع التخلي عن هذا القانون لصالح قانون وضعي لا يزول الإشكال، لأن القانون ليس صيغة ناجزة صادرة عن إجماع، وإنما تعبير عن وجهة نظر وموقف معين. والمعارضة في العصر الحديث لا تقف عند المطالبة بتطبيق القوانين وإنما قد تسعى لإلغائها. والقانون لا يصلح حكما بين الدولة ورعاياها حتى لو جرى تشريعه من طرف برلمان. إذ المعروف أن القوانين البرلمانية تصدر بالأكثرية لا بالإجماع، مما يعني وجود قطاع من الشعب غير موافق عليها. وهذه عقدة عسيرة الحل وليس ها هنا موضع بحثها.. وتبقى للمبدأ في شتى الأحوال قاعدته العامة التي تمنع السلطة، كما القيادة، من الاستبداد بقراراتها وتبيح للناس عدم التقيد بما لا يتفق مع حقوقهم أو مع آرائهم من سياسات.. ولو أتيح لي أن أكون عضو في قيادة حزب شيوعي، وليس غير الحزب الشيوعي من يتصدى للمهام الجليلة، لكنت سعيت إلى تعديل مبدأ المركزية الديمقراطية بمبدأ الطاعة المشروطة بدلا من الاستناد إلى نظرية المطلق والنسبي التي لخصها الشيوعي العراقي ماجد عبدالرضا بلسان الجميع.

***

الحديث الذي اخترته لإضاءة العنوان لا يتصور صدوره عن النبي محمد، إلا أنه ورد في مصادر معتمدة وقديمة ـ صحيح مسلم، سنن التِّرمذي، سنن الدَّرامي، ومُسند أحمد ـ مما يسجل وطأة الأحداث المبكرة التي عاشها الناس في أذهان المسلمين. وهناك إضافة على الحديث في بعض رواياته تقول «فطوبى للغرباء» ترين عليها رؤية صوفية، والمتصوفة الأقطاب عاشوا غربة الإسلام، الذي انفصل عندهم عن العقيدة بإلغاء الواسطة ـ الوحي ـ ليكون الصوفي حر في علاقته بالسماء. وكان أقطاب التصوف غير مؤمنين بالأنبياء، ويكرهون الدولة ورجال الدين، وكانوا مشاعيين في نظرتهم للأموال ويحبون الفقراء. وكان أحد كبرائهم عبدالقادر الجيلي يتمنى لو امتلك الدنيا حتى يعيد توزيعها على الجياع. وسافر أبو يزيد البسطامي إلى مكة فخرج له إنسان في الطريق وسأله: أين تريد؟ قال أريد الحج. قال: كم معك؟ قال مائتي درهم. قال: أنا ليس معي ولا درهم وعندي عيال فهل لك أن تعطيني دراهمك وأقف لك في هذا المكان وتطوف حولي سبع مرات فيكون حجك؟ قال: نعم. وأعطاه المائتين وطاف حوله سبع مرات وعاد إلى بلدته.

بفضل حضوره في مركز السيادة لا يشعر السلفي بالغربة التي كان يشعر بها الصوفي. وسيعسر عليه من ثم أن يكون أكثر من رجل دين. والتاريخ لا يصنعه رجال الدين، الملحقين على الدوام بمواكب الدولة، وإنما وعي الغربة، الذي فيه تكمن القدرة على الخلق.. وحيث تستمر العصور في سيرها يستمر الإسلام في غربته بينما يزداد السلفي قربا من مواطن السيادة التي تستقر فيها الدول. وبذلك تزداد علاقته بالإسلام تأزما: فالإسلام غريب، والسلفي مقيم، والإسلام كائن تثريخي والسلفي يعيش خارج التاريخ، فلا يعود انطباقهما على بعضهما أسهل من انطباق المربع على الدائرة. إن فهم الإسلام بوصفه كائن تثريخي يعني فهمه في غربته. لأن الكائن التثريخي مرهون بلحظات

فعله المشروطة بالزمن، فهو لا يكون أبدى الحضور إلا فى عين العقيدة. والإسلام يؤخذ بالعقل لا بالتقليد. وهذه قاعدة أجمع عليها المجتهدون وأكدها الغزالى الذى اعتبر العقيدة حجاب. وما يؤخذ بالعقل مش هو الدين، الذى هو موضوع خالص للإيمان. وعندما نسلس العنان لهذه القاعدة فلابد من الوصول إلى القطيعة مع الإسلام، أى التعامل معه من حيث هوكائن تثريخى، أى كائن غريب، بمعنى غير حى، وغير فاعل كما كان فى عصوره المسماة باسمه. ومعرفة الإسلام فى غربته لا يقدر عليها السلفى لأنها معرفة عقلية، والسلفى محجوب بالعقيدة.. قد يكون الماركسى هو من يقدر على التعاطى مع هكذا غريب إنما بشرط أن يكون قد تلقى الماركسية بالغروندريسة. وهذا شرط قد يكون مخصوص بالماركسى العربى، والشرق أوسطى عموما، خلافا للماركسى الصينى. لأن الأخير كان يتعامل مع تراث حى يعيشه بنفسه وغير مقطوع عنه بعدة قرون من الهمجية العثمانية، وهو بالتالى لا يحتاج إلى جهد خارق حتى يعيد اكتشافه.

وقد تم تضيين الماركسية لا عن طريق عمل عقلى بل من خلال الممارسة الاجتماعية.. أقول هذا أيضا لأن الماركسية كمنهج علمى لم تصل إلى الصين، إنما وصل إليها ماركس/ الفيلسوف، الإنسانى، الروحانى، ذو الأشواق المشاعية والمبشر بمجتمعات لا تحكمها دول. والماركسى العربى/ المقطوع عن تراثه الحضارى بالهمجية العثمانية، وعن ماركس بعقيدته السوفيتية وتأهيله الغربى/ سوف يحتاج إلى جهد مزدوج يرجع به إلى: ماركس الفيلسوف الإنسانى الروحانى، المشاعى الأشواق، واللقاحى الرؤية، وإلى تراثه الحضارى بما فيه من قيم يحملها الإسلام فى غربته. وستكون تلك وحدها هى بضاعة الإسلام فى العصر الجديد. وهى كما ترى أكثر مما أراده توينبى من الإسلام الذى يختلط عنده بالدين.

هل يسمح لنا الحديث عن تراث الإسلام وقيمه الحضارية بالحديث عن مسلم مغترب؟ هذا يفترض عودة شخصية لاسم بعينه يتحدث بتلك اللغة عينها التى تحدثت بها اللزوميات أو تحدث بها الرازى أو أبو ذر أو حمدان. ولا طريق إليها سوى مذهب الرجعة الشيعى. وإلا فالإسلام الغريب هو علاقة عقلية تجمع مابين القيم الحضارية للوسط والحياة الحديثة لتحقيق المطالب التى بسطناها فى هذه السطور. وما يثير التساؤل هنا هو الدين. وقد قلت إن الدين يبقى مع زوال الشرائع وتطور المذاهب الفكرية والاجتماعية، وأنه مقطوع الصلة بالتراث، أى أنه ليس من عناصر التكوين الثقافى للإنسان.

وهل يسهم الدين الإسلامى فى التعبئة ضد الغرب؟ تجارب الشيعة تجيز الجواب بنعم، لكن بالشروط التى حددناها، وأوجبُها التوافق بين الموقف الدينى والقيم الجماهيرية المتوجهة ضد الاستبداد المحلى والعدوان الخارجى. ويبقى الفعل الأنجع فى عموم الساحة للقيم التى تفعل فى غياب الدين.. إننا نقف دائما على «شعور إسلامى» يوجه الجماهير فى الأحداث الكبرى للصراع مع الغرب، متكاملا مع هذه القيم وليس بالضرورة مع فروض التدين، أو «الشعور الدينى». وهذا «الشعور الإسلامى» صار يتقيد أكثر بأكثر بالهوية القومية، فالجماهير العربية تهتاج لعدوان غربى على بلد عربى أكثر مما يحدث لها فى حالة بلد إسلامى. وجماهير ذلك البلد بدورها لا تتحرك ضد هكذا عدوان بنفس وتيرة تحرك الجماهير العربية. وما تشترك فيه الجماهير المسلمة على اختلاف البلدان هو

تلك القيم الحضارية للإسلام، التى هى فى تحليلها الأخير جزء من قيم الشرق، التى تسمح له بالتوحد ضد العدوان الغربى بعيدا عن اختلافات الأديان والقوميات.

الهوامش

(١) وإنى لاشيم على أى حال بارقة أمل فى إنشاء المنظمة العربية لحقوق الإنسان بمبادرة المجاهد الراحل فتحى رضوان، إذ أظهرت الاستعداد لعبور المنافسات الجارية بتعميم الكفاح ضد التنكيل مهما كان المصدر ومهما كانت الضحية. ولاشك أن كفاحها سيكون بعيد الأثر إذا تمكنت من ضمان استقلالها المالى ولم تضطر إلى قبول الابتزاز الذى يفرضه عليه بعض أمراء النفط بالمساومة على العضوية لقاء الدعم بالأموال.

(٢) لا علاقة لهذا المصطلح بالمعانى المتداولة للقاح فى قواميس الطب والنبات. وافترض أن هذا قد يكون من جذر مشترك قديم جدا مع كلمة «نكاح» لأن النون واللام والكاف والقاف كثيرا ما يقع فيها الإبدال عند العرب فى فصحاهم وعاميتهم.

(٣) يرقد هذا المنحى من التصوف تحت طبقة سميكة من خرافات ماسينيون ونيكلسن تفقهنا بها كلنا.

(٤) فى كتاب التاو

كدس الذهب واليشب فلن تقدر على حمايتها

احتجن الثروة والجاه تقترب من الكارثة

(٥) المثال اليسوعى لهذا النظام فى أعمال الرسل، من العهد الجديد، ٤/٣٣ - ٣٧.

(٦) مؤرخ العلم الأمريكى الكبير جورج سارتون: «إن بلادنا قادت العالم فى حقل الفلك. وهذا شيء نفخر به، لكن علينا أن نذكر باللوم منجمينا إذا كنا نريد الثناء على فلكيينا. إن عندنا منجمين أكثر مما عندنا من الفلكيين. انظر:

Ancient scince and modern
Nebraska university press 1953, p. 61.

(٧) David Mclellan, Marx"s Grundrisse Granada Publishing London 1979 مقدمة المترجم



حمام لا يخوض سباقا

أحمد سيد حسن

لمحمد حمام عالم خاص، ومعايير وتفاصيل مختلفة ، تجعل الذى يقترب من هذا العالم ـ كما فعلت أنا - يشعر بالغيرة" لأن محمد حمام صنع لنفسه هذا العالم الذى يعيش فيه.

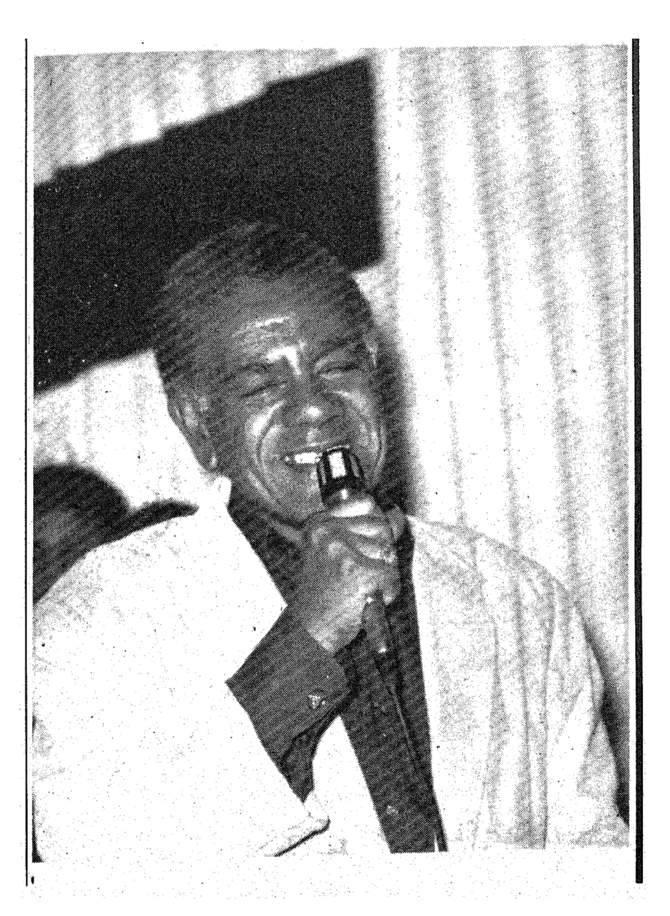
فمن ملامح هذا العالم حالة "الرضا" الشديدة التى يعيشها حمام، وهو يشعر أنه لم يضع أبدا أية لحظة فى حياته دون جدوي، ولا يشعر فى نفس الوقت "بالأسي" أو "الغضب" تجاه أى حدث مر به فى حياته "العريضة" و"العميقة".

ورغم أنه فى العقد السادس، ألا أن روحه الطفلة لاتدل أبدا على عمره "الدفترى" لدى إدارة السجل المدنى.

يبتسم حمام ابتسامة وادعة وتسود وجهه النوبى الأسمر مشاعر الراحة والرضا ، وهو يلخص مشوار حياته، حتى أنه قال لى ذات مرة: لن أحزن كثيرا إذا غادرت هذه الحياة فقد فعلت كل شىء تقريباً".

وبالفعل فقد جمع حمام بين عوالم كثيرة داخل عالمه الخاص.

ابن النوبة الذى ولد فى جزيرة أسوان، وعاش طفولته فى حى "بولاق" يتطلع إلى "الترامواي" بدهشة. وبشقاوة "الشعبطة" و"الاستكشاف" وفى كلية الفنون الجميلة تتعلم الأيدى الشقية نعومة "الإبداع" ، ثم تتطلع روحه مثل أهل النوبة إلى الموسيقى والغناء، مقدما تراث وغناء أهل النوبة ورقص عيدان



الأبنوس، ويسحر سامعيه بأغنية "الليلة يا سمرة" ولم يشعر باليأس بعد أن سطا آخرون على أغانيه وعرفت طريقها إلى الشهرة، ذلك أن حمام قرر دوما ألا يخوض سباقاً فى عالم الفن، وإنما يقدم فنا حقيقياً، وليس سلعة تجارية.

ودخل الشاب محمد حمام إلى عالم السياسة من باب اليسار ، نفس الباب الذى دخل منه محمد خليل قاسم صاحب "الشمندورة" وزكى مراد المحامى والمناضل الشهيد ابن "أبريم" الجميل.

وامتدت رحلة السياسة إلى المعتقلات ، وأضاء حمام ليل الاعتقال بأغانيه ورسومه وفنونه حتى أنه وهو يحكى عن تجربة السجن خمس سنوات مرة واحدة ، لا يشعر بأى مرارة ، وإنما يغرقك بالمئات من القصص والنوادر الساخرة والضاحكة. حتى تشعر بأن الكثير قد فاتك إن لم تسجن مع حمام!

من السجن إلى مرارة الهزيمة سنة ١٩٦٧، وضرب السويس التى غنى لها حمام "يا بيوت السويس" وإلى الإذاعة حين كانت الساعة الخامسة والربع فى البرنامج العام موعدا مع الشجن الجميل وصوت حمام يغنى للأم "يا مايا"..

وفى حزبنا حزب التجمع ، يظل صوت حمام وأغانيه هما الرحلة الدائمة ، فى المؤتمرات السياسية والمناسبات الاحتفالية السعيدة والحزينة معاً.

وخاض حمام معارك انتخابية مختلفة.. وكان يلقى دائماً ترحيبا وحباً من الناخبين، وإن ضاعت أصواتهم بسبب فساد النظام الانتخابي، ولكنها كانت أيضاً مناسبات للضحك والسخرية إلى حد البكاء.

ويحكى حمام عن رحلاته وسفراته فى الشرق والغرب ، وصداقاته وعالم النساء على وجه الخصوص، وهو عالم رقيق وفوضوى فى ذات الوقت ، فلا يقبل حمام أى "نظام" ويعشق أن يعيش كل لحظة "بحرية"، و"بعفوية".

إلى جانب حمام رأيت عشقا للحياة ، والسعادة الحقيقية بأبسط الامكانيات.. وأبسط الأماكن.

فى أزمة حمام الصحية، التى يتغلب عليها الآن، وجدت أن الحب الذى زرعه حمام فى أفئدة الكثيرين يساعده الآن على الشفاء.

وفى بداية هذه الأزمة كان أحد أقرب أحبائه "محمد سعيد" يتوارى كثيرا ليخفى دموعه الحزينة لمرض حمام.. ومنذ أيام رأيت محمد سعيد تلميذ حمام ورفيقه فى مدرسة عشق الحياة .. سعيدا وعيناه تتألقان فرحة .. فحمام يمضى فى رحلة الشفاء.

سيحتاج محمد حمام إلى الكثير من الكتابة عن حياته المتعددة فى مجالات مختلفة..

كسياسى يساري، وفنان، ومهندس، وصديق ورفيق ، وزوج وعشيق. وستجد أن خيطاً واحدا يربط ذلك كله، وهو الحب الذى عاشه حمام والصدق الذى مارس به كل شيء، وهو حب دائم يربطنا بعالم محمد حمام.

نقد

رحلة سلوى بكر «البشمورية»!

عبد الستار حتيتة

.. لا تصدق، إطلاقا، أن سلوى بكر هى الكاتبة الحقيقية للرواية الصادرة عن دار الهلال منتصف أكتوبر الماضى، باسمها، وبعنوان «البشمورى»!

الكاتب الحقيقى للرواية قروى مصرى يُدعى «بدير» ولد وشب فى بلدته بدلتا مصر.، وهرب بعد تخليه عن حبيبته، إلى الفسطاط، وعاش بها فترة طويلة، حتى أنه ظن أنه إذا ما عاد لبلدته فلن يتعرف عليه البشموريون، أهله!

وعاش «بدير»، طوال عمره، ظروفا سيئة وقاسية، وهو ساذج وبسيط، يندهش، ويسأل ألف سؤال، لكى يستوعب إجابة واحدة.. هل لأنه لا يثق فى أحد؟ أم لأن الصراعات، من حوله، كانت على أشدها.. صراعات ما بين الكنيسة ووالى مصر، والثائرين، من المسيحيين والمسلمين، ضد دفع الخراج لبيت المال، بالإضافة إلى صراعات أخرى كانت تضطرم داخل صدر صاحبه، ورفيقه فى رحلته الشماس «ثاونا».

و«ثاونا» هذا حير «بدير» كثيرا، وربما لم يفهمه حتى آخر سطر فى الرواية.. يقول عنه:

«ثاونا لم يكن فيما يبدو لى كبعض من الكنسيين المتزمتين الذين أصادفهم فى بيعتنا، بل كان واسع الصدر، غزير العلم، عميق الإيمان، وإن كان قد تردد عنه فى البيعة، أنه كان فى حياته العلمانية الأولى، قد درس فى مكتبة للصبيان ببلدته أخميم، كما تعلم الحكمة والطبابة وفنون التصوير على يد

عجوز مشهورة فى هذه البلدة، يقال لها دلوكة، وأن هذه المرأة ظلت حتى موتها متمسكة بوثنيتها وكانت تجل دين آبائها من عبدة الشمس، وأن المسيحيين المؤمنين كادوا أن يفتكوا بها أكثر من مرة كما جرى مع كثير من الوثنيين».

و«ثاونا» نفسه يعترف لصاحبه «بدير» وهما فى طريقهما إلى الثورة المتأججة فى بلاد البشمورى ضد الوالى، حاملين رسالة من الأب «يوساب» إلى الثوار.. يقول له: «أجل.. أجل يا بدير.. أنا لا أشعر بالخطيئة أبداً، وأتعذب لذلك كثيراً، لأنه يفترض أن أتوب إلى الرب، ولا أعرف لماذا يحدث لى ذلك يا بدير.. قل لى لماذا لا أندم وأتوب؟»

ويقال إن «بدير» عاش فى أواخر العصر الأموى، وبدايات العصر العباسى فى ذاك الوقت كانت مصر مزدحمة بوجوه غريبة ولغات شتى وفرق متباينة، وديانات تبدأ بالوثنية وتنتهى بالإسلامية، وما بينهما: الديانة الفرعونية المسيحية وعبدة النار و.... و.... و«ثاونا» الذى حمل كل هذه التناقضات الثقافية فى رأسه، فشل «بدير» فى فهمه، ولم يكن هذا الأخير، يبتغى غير أن يعيش الناس بلا حروب، بلا ظلم، بلا كفر..لكن مصيره، رغم ذلك، كان مأساوياً، مثله مثل الفلاح المصرى اليوم.. يقول «بدير»: «.. ومضت ساعات عدة قبل أن يأتوا لنا بمقطف خبز وزلعة ماء، فصاروا يوزعون على كل منا رغيفا، ويمررون الزلعة علينا لنبل ريقنا، فما يكاد الإنسان يرفعها إلى فمه ليلعق منها شربة سريعاً، حتى يخطفها منه الجندى وربما قبل أن تصل فمه، ليعطيها لإنسان آخر، فلم يشرب أكثر الناس، وظل الأطفال على صراخهم، وربما أزهقت أرواح بعض منهم بسبب ذلك.»

.. ولا يدرك «بدير» أن أجواء القرون الوسطى من حوله تضج بتحولات سياسية واجتماعية وفكرية، وتعصف بكل الثوابت والمسلمات، حتى تلقى به فى الأراضى الموحلة بالدلتا شريداً تائها ملوثا بالطين مسروق المتاع.. وأن جنود الوالى لا يفرقون بين الفلاح الجائع المسالم والفلاح الجائع الثائر.. ولا بين الفلاح المسيحى والفلاح المسلم، الكل ينتحب، يرسف فى الأغلال، تختلط دموعه ودماه بدموع ودماء الآخرين.. ويشكلون سوياً نسيج المصرى..«البشمورى»!

.. ومن خلق «بدير»؟!

خلقته سلوى بكر، وجعلته إنساناً وأنطقته كلاماً.. لخصت فيه أحداث قرنين من الصراعات القبلية والانتفاضات الفلاحية فى مصر.. وهذا، طبعاً، لا يكفي.. إذ أن الأهم، والأصعب، هو اللغة التى أنطقتها المبدعة «سلوى بكر» لـ«بدير» ليأتى النص - الرواية، معبقاً بخليط الماضى وتراكمات الثقافات المتنوعة..



الفرعونية والقبطية واليونانية والعربية.. حتى أنك لا تصدق، إطلاقا، أن سلوى بكر هى الكاتبة الحقيقية للرواية الصادرة فى ١٧٨ صفحة من القطع المتوسط، واستعانت ، فى خلقها لـ « بدير » وفى كتابتها للرواية بأكثر من ٢١ مرجعاً قديماً ومعاصراً..

ولا تتوقف الرواية عند حدود التغيرات المأساوية، التى حلت بشخصياتها على الأرض المصرية، بل ترتحل معهم إلى عدد من المدن العربية فى تلك الحقبة التاريخية البعيدة.. فى بغداد وغيرها، حيث تدور أحداث الجزء الثانى من الرواية الذى سيصدر قريباً وتبقى أحداث الجزء الأول فى «البشمورى» .. رواية غير عادية، لغة وموضوعاً، شكلاً ومضموناً، تدور حول الصراع بين الحكام والمحكومين، بين الذين يستغلون الناس باسم الدين والعقيدة، ولا يسمعون لإدارك الجوهر الإنسانى السمح للأديان.

رفاعة الطهطاوى :
الإرهاصات الأولى للفكر العلمانى المصرى

أيمن فايد

مقدمة

لا يستطيع أى دارس للمنتجح الفكرى العلمانى المصرى إلا أن يعود إلى بداياته الأولى، حتى يتعرف على تاريخية هذا الفكر، وأهم سمات السياق الاجتماعى والثقافى التى أحاطت به وقتئذ، ولاشك أن الفكر العلمانى المصرى كان له رواد أوائل شكلوا بمنتجهم الفكرى الإرهاصات الأولى له بمصر، ومن أوائل - بل ومن أهم - هؤلاء الرواد المفكر المصرى الكبير رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣).

والحقيقة أن الطهطاوى يكتسب أهميته الكبيرة فى تاريخ الفكر المصرى عامة - وليس العلمانى منه فحسب - من عوامل كثيرة لا يمكن حصرها. فعلى سبيل المثال:

(أ) يعتبر «الطهطاوى» من أوائل الرواد للنهضة العربية الحديثة، به يؤرَّخ فجرها، ومعه يبدأ انفتاح الوطن العربى على الغرب.

(ب) يعتبر «الطهطاوى» أول «جسر عربى» عبرت عليه الثقافة الأوروبية عموما (بما تشمله من الأفكار العلمانية)، والفرنسية منها خصوصا إلى العالم العربى، مؤذنة ببدء النهضة العربية.

(جـ) «الطهطاوى» هو المؤسسى الحقيقى للنهضة التربوية والتعليمية الحديثة فى مصر، التى انطلقت فيما بعد لتشمل «العالم العربى»(١).

(د) «الطهطاوى» هو الذى علم بنفسه آباء كل رواد مصر.. والرواد العظام أنفسهم فى طفولتهم لابد أخذوا العلم على يدىّ رفاعة.. أو فى مدرسة أنشأها بنفسه.. وبالرجوع إلى تواريخ ميلاد وسير حياة كل عظماء الفكر والسياسية والأدب والعلم.. فى مصر.. سوف نجد أنهم لابد تعلموا على يدى رفاعة ومنهم: عرابى ـ البارودى ـ محمد عبده ـ قاسم أمين ـ عبدالله النديم.. والد نجيب محفوظ.. والد لطفى السيد ـ والد طه حسين ـ والد العقاد ـ والد توفيق الحكيم.. وإلى نهاية الدنيا.. ستجد فى كل جيل جديد مصريين تعلموا من فكر الطهطاوى.. فى كتبه.. وجهاده.(٢)

وسأحاول فى السطور القادمة أن أتبع منهجية علم اجتماع المعرفة (Sociology of Kmowlodge) فى هذه الدراسة الإرهاصات الفكر العلمانى لدى الطهطاوى، تلك المنهجية التى تؤكد ضرورة دراسة الفكر من خلال علاقته الجدلية بسياقه التاريخى والاجتماعى والثقافى، تأثيرا وتأثرا، حيث يرى «كارل مانهايم» ـ مؤكدا ذلك ـ أن الموضوع المناسب (لسيوسيولوجيا المعرفة) هو أن نلاحظ كيف وعلى أى شكل ترتبط الحياة الفكرية فى لحظة تاريخية ما بالقوى السياسية والاجتماعية القائمة فى تلك اللحظة.(٣) فدراسة الفكر لا تكون صحيحة ما لم ننظر إليه فى مجاله التاريخى أى فى المجتمع الذى ظهر فيه بكل مكوناته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأيديولوجية. ذلك لأن عطاء هذا الفكر وإضافاته مهما بلغت قيمتها تبقى حلقة فى سلسلة طويلة تربط ما قبلها بما بعدها.(٤)

وقبل أن أسترسل فى الحديث، أود أن أعتذر للقارئ العزيز مبدئيا عن الأسلوب الأكاديمى شديد الاعتماد على التوثيق ـ الذى قد يبدو جافا ومملا بعض الشىء ـ الذى كتبت به هذه الدراسة، وعزائى أننى لم أكن أهدف من وراء ذلك سوى تحقيق الدقة المنهجية والوضوح قدر استطاعتى من ناحية، محاولا بقدر الإمكان الابتعاد عن التعقيد والغموض.

المنتج الفكرى والعملى للطهطاوى

.. ما أقسى الجدار.
عندما ينهض فى وجه الشروق.
ربما ننفق كل العُمر.. كى ننقب ثغرة.
ليمر النسور للأجيال.. مرة.
أمل دنقل

تتميز الآثار الفكرية التى أبدعها الطهطاوى بشمول غطى احتياجات عصر النهضة العربية فى زمنه تقريبا.. فنحن إذا قارنا الرجل مثلا بجمال الدين الأفغانى (١٨٢٨ ـ ١٨٩٧م) أو بالإمام محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) أو بعبدالرحمن الكواكبى (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢م) وجدناه نوعية مختلفة عن هؤلاء المثقفين والمفكرين، فهو لم يحصر جهوده فى نطاق الفكر الذى تتميز به حركة «المثقفين» بالمعنى الخاص والضيق، وإنما كان «مثقفا» فهم «الثقافة» بمعناها العَام، وقدم لشعبه وأمته زادا

ثقافيا يغطى احتياجات هذه الأمة - تقريبا - فى عملية التطوير والتغيير الجارية لمختلف جوانب الحياة.. حياة الأمة بطبقاتها وفئاتها، لا حياة «المثقفين» فقط من أبنائها.. لقد كانت همومه هى هموم «الكافة» - كما كان يعتقد - لا هموم «الصفوة» وحدها(٥)*

ومما أعان الطهطاوى على التقدم فى طريق تحقيق الآمال التى عقدها وعزم على تنفيذها صلات كانت بين إبراهيم باشا بن محمد على، وبين عائلة رفاعة بطهطا، فعندما وصل رفاعة من بعثته إلى فرنسا كان إبراهيم باشا أول من استقبله من الأمراء «فسأله عن بيت آبائه بطهطا، بعد أن عرف أنه من ذريتهم.. ووعده بإدامة الالتفات إليه.(٦) ولم يكتف إبراهيم بذلك بل أقطعه ٣٦ فدانا فى الخانكاة.(٦)

والحقيقة أن البعض يخطئ إذ يعتقد فى أن الفرد الواحد أو المفكر الواحد يبدأ فكره من نقطة الصفر، مهما كان مبدعا أو واقعيا، بل الأصح فى اعتقادى أن كل ما يستطيعه الفرد أو المفكر هو أن يسهم فى جعل الفكر يتقدم على ما أوصله إليه الآخرون من قبله، ذلك أن الفرد يجد نفسه فى وضع موروث ذى أنماط فكرية مناسبة لذلك الوضع، ويحاول الفرد إزاء ذلك أن يزيد أنماط ردود الفعل الموروثة إتقانا، أو أن يستبدلها بأنماط غيرها، لكى يعالج بكفاءة أكبر التحديات الجديدة التى تنجم عن التغيرات والتحولات الجديدة فى وضعه. لهذا فإن كل فرد محكوم سلفا بكونه ينمو ويشب ضمن مجتمع ما. ولهذه الحقيقة معنى مزدوج، أولا، أن الفرد يجد وضعا جاهزًا لم يكن له يد فى تكوينه، وثانيا، إنه يجد فى ذلك الوضع أنماطا ناجزة للتفكير والسلوك.(٨).

نستنتج من ذلك أن الفرد لا يفكر فى فراغ، لكنه يتأثر بعوامل اجتماعية وثقافية شتى سبقت وجوده الشخصى المحدود تاريخيا، فيأتى الفكر هنا وليدا لعملية جدلية بالغة التعقيد بين هذه العوامل المشار إليها سابقا - من ناحية، وبين اجتهاد المفكر الجاد والمجتهد (رفاعة مثلا) فى تطوير ما تم التوصل إليه من أفكار وثقافات بما يتناسب مع السياق الاجتماعى والتاريخى المعاصر للمفكر نفسه.

والواقع أن عهدى محمد على وإسماعيل قد هيئا الدوافع (أو السياق) الاجتماعى - السياسى الذى أتاح لرفاعة الطهطاوى أن يصبح منظر الأمة المصرية وقد كان ذلك على مرحلتين: كتاب «تخليص الإبريز» (عهد محمد على). ثم كتاب «مناهج الألباب المصرية» (عهد إسماعيل).(٩)

أما عن كتاب «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز»، فقد كان أول كتاب أصدره رفاعة فى شبابه عام ١٨٣٤(١٠) وكان رفاعة قد ألف هذا الكتاب - الذى يُعد بحق أول نافذة أطل منها العقل العربى على الحضارة الأوروبية الحديثة - أثناء مرافقته لإحدى البعثات إلى فرنسا التى أرسلها محمد على، حيث كان دوره الأساسى مجرد الوعظ والتوعية الدينية - لحماية أعضاء البعثة من البلبلة الفكرية، أو الانحراف فى باريس. لكن الطهطاوى لم يقنع بمجرد إقامة الصلاة والوعظ والإرشاد.. بل درس الفرنسية.. وانخرط فى سلك طلاب البعثة، فدرس علوم الحرب والهندسة والمعارف والقانون.. وتخصص وبرع فى الترجمة.(١١)

والحقيقة أن البعثات التعليمية التى أرسلها محمد على إلى فرنسا كانت من ضمن الوسائل العديدة التى اتبعها ليحقق لدولته المصرية الوليدة الانفتاح على أحدث ما وصل إليه الغرب من تقدم علمى

وفكرى(١٢) وذلك في إطار محاولة لعصرنة (تحديث) الكيان المصرى لها طابع رأسمالى - ولو ضمنى بالطبع - بالرغم من أن النظام الرأسمالى نفسه لم يكن قد تكون بشكله التام فى أوروبا نفسها. (١٣)

وكان للطهطاوى وأمثاله من أبناء الطبقة الوسطى المصرية دور رئيسى فى تنفيذ هذا المشروع التحديثى إبان عصر محمد على (١٨٠٥ - ١٨٤٠م)، جيث تعاظم دور الدولة فى خلق وبلورة هذه الطبقة فى المجتمع المصرى على أسس جديدة لأسلوب إنتاج احتكار الدولة الانتقالى الجديد الذى صاغه الوالى وأرساه فى هذا المجتمع، بحيث أصبحت هذه الطبقة فى الحضر تتألف من أعضاء البعثات التعليمية الذين كان الوالى قد أرسلهم للتعليم فى أوروبا وأصبحوا بعد عودتهم يتقلدون المناصب الإدارية والفنية الوسطى فى المؤسسات والنظم الصناعية والزراعية والأمنية والعسكرية والتعليمية التى أنشأها الوالى فى طول البلاد وعرضها(١٤) تحقيقا لطموحاته فى وراثة الإمبراطورية العثمانية الضعيفة من خلال تكوينه للدولة المصرية الحديثة.

وعلى المستوى الفكرى أو الثقافى، فقد لعبت هذه الطبقة الوسطى المصرية دورا توفيقيا أو وسطيا، فى المجتع المصرى فى العصر الحديث. والمقصود بالوسطية أو التوفيقية، هنا هو التوفيق بين الموروث الثقافى بصفة عامة - والموروث الدينى منه بصفة خاصة - وبين الوافد الثقافى المتمثل فى الحضارة والثقافة الغربية، حيث نجد أن هذه الوسطية أو التوفيقية تكاد أن تكون قاسما مشتركا بين كافة أعمال (أغلب) المفكرين الذين ينتمون إلى هذه الطبقة، بدءا بمن ظهر منهم فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر من أمثال الشيخ «رفاعة الطهطاوى» و«جمال الدين الأفغانى» و«الشيخ محمد عبده».. انتهاء بعدد كبير ممن هم موجودون منها على الساحة الآن أو بمن رحلوا عنها منذ سنوات قليلة. (١٥) هذا إذا لم يحدث لهؤلاء المفكرين انتماء طبقى آخر مغاير للطبقة التى ولدوا ونشأوا بها من خلال تبدل وعيهم بشكل عميق أو حتى ذرائعى فى بعض الأحيان.

يقول «جابر عصفور»: إن كتاب «تخليص الإبريز» ينطوى على الدلالات الأساسية التى تكشف عن علاقة (هذا المفكر المنتمى للطبقة الوسطى المصرية مثل الشيخ رفاعة) بالآخر (الغرب) المغاير فى الثقافة من ناحية، وتقبله لمفهوم الدولة المدنية الحديثة عن هذا الآخر من ناحية ثانية. وسواء تحدثنا عن الأولى أو الثانية فإن المعيار القيمى الذى انطلقت منه الناحيتان واحد، وهو «تخليص الإبريز» (الذهب) من المعادن أو الأوشاب التى تختلط به، ومن ثم استخلاص عنصر القيمة من حضارة الآخر (الغرب) بما يتناسب ودوافع الذات القومية وخصوصيتها وتراثها، ويضيف إلى ما يؤكد الثوابت التى تصوغ هوية الأمة (كما يراها هذا المفكر) فى نهاية الأمر. وما يقوم عيله كتاب رفاعة من تشبيه مركزى، ينطقه عنوانه، يلخص دلالة الموقف كله فى هذا السياق، وهى تحكيم الوعى النقدى فى تمدين الآخر الأوروبى وثقافته وتصفية ما يمكن تلقيه عن الآخر من مصفاة الوعى، وذلك بفصل عروق الذهب عن غيرها الذى لا ينطوى على فائدة، أو يؤدى إلى مضرة. وإذا كان وجه المشابهة فى «تخليص الإبريز» يتضمن معنى التصفية من الكدر، والشىء من أوشابه، وأخذ خلاصته فى آن، فإن اقتران هذا المعنى بملفوظ «تخليص الإبريز» يؤكد دلالة تصفية التصفية ومراجعة المراجعة أو خلاصة الخلاصة، وصولا إلى جوهر (الذهب) الخالص النافع من كل ما ترمز إليه المدينة (باريز). (١٦)

ولابد أن هذا الجوهر (الذهب) الخالص هو ما كان يعنيه الشيخ حسن العطار (١٧٦٦ - ١٨٢٥م) أستاذ رفاعة - الذى أثر فيه تأثيرا بالغا أثناء دراسته بالأزهر - عندما دفعه إلى الإقبال على علوم الغرب(١٧) من منطلق صيحة العطار الشهيرة «إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها»(١٨) مدفوعا بدوره إلى ذلك باحتكاكه بعلم وعلماء الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١م).

ومن ناحية أخرى، كان لثقافة رفاعة الأوروبية التى حصل عليها أثناء وجوده بالبعثة دور كبير فى تمكنه سواء على (التخليص) أو (التلخيص). وهنا لا يتركنا الطهطاوى نفسه بحاجة إلى استقصاء مصادر ثقافته الأوروبية، فهو يكتب فى كتابه الشهير «تخليص الإبريز».. متحدثا عن دراساته أيام إقامته بباريس بين ١٨٢٦ و١٨٣١م فيقول:

«وقد قرأت كثيرا من كتب الأدب فمنها مجموعة نويل، ومنها عدة مواضع من ديوان لتشير (يقصد أعمال فولتير)، وديوان رسين وديوان روسو (وديوان مونتسكيو) خصوصا مراسلاته الفارسية التى يعرف بها الفرق بين آداب الإفرنج والعجم، وهى أشبه بميزان بين الآداب الغربية والشرقية وقرأت أيضا وحدى مراسلات إنجليزية صنفها القونتة شيستر فيلد (يقصد الكونت أو اللورد تشستر فيلد) لتربية ولده وتعريفه، وكثيرا من المقامات (يقصد القصص؟ أو المقالات؟) الفرنساوية. وبالجملة فقد اطلعت فى آداب الفرنساوية على كثير من مؤلفاتها الشهيرة.. وقرأت فى الحقوق الطبيعية مع معلمها كتاب برلماكى وترجمته وفهمته فهما جيدا، وهذا الفن عند التحسين والتقبيح العقليين (يقصد النقد العقلى) يجعله الإفرنج أساسا لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية.. وقرأت أيضا مع مسيو شواليه جزءين من كتاب يسمى روح الشرائع، مؤلفه شهير بين الفرنساوية يقال له مونتسكيو، وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية، ومبنى على التحسين والتقبيح العقليين، ويلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجى، كما أن ابن خلدون يقال له عندهم منتسكيو الشرق، أى منتسكيو الإسلام. وقرأت أيضا فى هذا المعنى كتابا يسمى: عقد التأنس و الاجتماع الإنسانى (يقصد العقد الاجتماعى)، مؤلفه يقال له روسو، وهو عظيم فى معناه.. وقرأت فى الفلسفة تاريخ الفلاسفة المتقدم المشتمل على مذاهبهم وعقائدهم وحكمهم ومواعظهم. وقرأت عدة محال نفيسة فى معظم الفلسفة للخواجة ولتشير(فولتير). وعنه محال فى كتب قندلياق (يقصد كوندياك).(١٩)

درس الطهطاوى - إذن - أعمال فلاسفة الثورة الفرنسية: فولتير ومونتسكيو وروسو وكوندياك، كما درس بعض آثار حركة التنوير الأوروبية، كخطابات اللورد تشستر فيلد لولده فيليب ستانهوب. ولو أننا بحثنا فى جولة فكرية عما كان يقرأه ثوار ذلك العصر، عصر الثورات الفرنسية، بين ١٧٨٩ و١٨٣٠، لوجدنا أن الغذاء العقلى الرئيسى لثائر مثل جفرسون أو وليم جودوين أو توماس بين أو اللورد بيرون أوشلى أو جوتة الشاب لم يكن يخرج فى صميمه عن أعمال فولتير وكوندورسيه وفولن، فرفاعة الطهطاوى - إذن - قد تلقى بفكره ووجدانه من منابعها الأولى كل تلك الفلسفات الخطيرة العميقة الرهيبة، العقلانية منها والوجدانية، المادية منها والمثالية على السواء، المتضاربة منها والمنسجمة فى وقت واحد، الملتقية رغم ما يفصلها من هوة عميقة، على شى واحد، وهو ضرورة

زلزلة الملكية المستبدة القائمة على الحق الإلهى والنظام الإقطاعى الأرستقراطى بامتيازاته الطبقية وطغيانه المادى والروحى، وضرورة تقويض دعائمها وإعادة بناء المجتمع الإنسانى على أسس جديدة من الحرية والمساواة والإخاء كما كان الناس يقولون أيام الثورة الفرنسية.(٢٠)

هذه كانت الأفكار الأساسية التى تعرض لها رفاعة الطهطاوى أثناء إقامته فى باريس وعاش فى مناخها عشر سنوات كاملة، وكلها تقوم على الدعوة للحرية والمساواة والإخاء بين البشر، وقد كانت مبادئ الثورة الفرنسية هذه هى الحل السياسى الاجتماعى والفلسفى الذى قدمه مفكرو البرجوازية (الأوروبية) الثائرة على الأرستقراطية، ومثقفو الطبقة الوسطى (الأوروبية) الثائرة على الإقطاع.(٢١)

وعلى صفحات كتاب «تخليص الإبريز» لم يقتصر رفاعة على التعريف بالمجتمع الباريسى من حيث تقاليده وعاداته، بل إنه ركز على وثيقة حقوق الإنسان وشعار الحرية والإخاء والمساواة،(٢٢) فقدم بذلك فكر البرجوازية الفرنسية (الأوروبية) الديمقراطى، كما ترجم فيه دستورها، ووصف ثورة الشعب الفرنسى سنة ١٨٣٠م وانتصر لها وتعاطف معها،(٢٣) والأهم من ذلك أن الطهطاوى لم يقف عند حدود وصف الثورة، والانحياز للثوار، بل نفذ بتحليله لأسبابها وجذورها إلى الأعماق، بل لا نغالى إذا قلنا إنه قد لمس بوضوح «الصراعات الطبقية» التى كانت تقف خلف هذه الأحداث.. فهو يتحدث عن انقسام الرأى العام الفرنسى «فى الرأى إلى فرقتين أساسيتين، وهما: الملكية.. والحرية. والمراد بالملكية: أتباع الملك، القائلون بأنه ينبغى تسليم الأمر لولى الأمر، من غير أن يعارض فيه من طرف الرعية بشىء.. والأخرى يميلون إلى الحرية بمعنى أنهم يقولون: لا ينبغى النظر إلى القوانين فقط، والملك إنما هو منفذ للأحكام، على طبق ما فى القوانين، فكأنه عبارة عن آلة!..». ثم يحدد الطهطاوى «الطبقات» التى تقف فى هذين المعسكرين، فيقول: إن «الملكية» أكثرهم من القسوس وأتباعهم، وأكثر الحُريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية!..».(٢٤)

وإذا كان كتاب «تخليص الإبريز» قد تم طبعه بعد تسعة وعشرين عاما من بداية الحكم المطلق لعهد محمد على (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨) فقد كان عام طبع الكتاب نفسه استهلالا لمقدمات تغيير الحكم المطلق وبدايات أفق الشورى الحديثة، ففى العام نفسه الذى طبع فيه رفاعة كتابه (١٨٣٤م) ألف محمد على مجلسا اسمه «المجلس العالى» يتشكل من نظار الدواوين ورؤساء المصالح واثنين من ذوى المعرفة بالحسابات، واثنين من العلماء يختارهما شيخ الجامع الأزهر، واثنين من التجار يختارهما كبير تجار العاصمة، واثنين من الأعيان عن كل مديرية من مديريات القطر المصرى ينتخبهما الأهالى. وبعد ذلك بثلاثة أعوام فحسب أصدر محمد على (عام ١٨٣٧) قانونا أساسيا هو «سياستنامة» الذى ضمنه نظام الحكم فى البلاد، مجاراة منه لأنظمة الدولة المدنية الحديثة فى أوروبا.. وقد أضاف فرمان الخط الشريف (الصادر عام ١٨٣٩) المزيد من الحقوق للمواطنين، إعمالا لمبدأ المساواة الذى حدده الفرمان (خط شريف كلخانة) بالمساواة فى التوظيف والالتحاق بالمدارس الحكومية والخدمة العسكرية، والمساواة أمام القانون والمحاكم دون تمييز، وتأكيدا لمبدأ الحرية الذى تضمن الحرية الشخصية وحرية التملك وحرية المسكن وحرمته وحرية التجارة والعمل والصناعة.(٢٥)

وليس من قبيل المصادفة.. أن يؤلف محمد على «المجلس العالى» فى العام نفسه الذى طبع فيه

رفاعة كتابه الذى انتهى من تأليفه قبل ذلك بأربع سنوات، وأن تصدر «سياساتنامة» ثم «خط شريف كلخانة» فى تموجات الدوائر المتزايدة الاتساع والأصداء الموجبة التى أحدثها نشر كتاب «تخليص الإبريز».. خصوصا الأجزاء التى يشير فيها رفاعة إلى أن العدل أساس العمران، والشورى أساس الحكم الصالح، والأمة مصدر السلطات، وكيف يمكن أن يكون الآخر الأجنبى مصدرا للفائدة.(٢٦) بل إن ذلك لا يثير لدينا أية دهشة، خاصة عندما نعلم أن محمد على كان معجبا بكتابات رفاعة إلى درجة أمره بأن تُتلى فى قصوره وبترجمتها إلى التركية.(٢٧)

وربما أمكننا أن نستدل مما سبق على أن الفكر - فى بعض الأحيان - تكون له قدرة خاصة على التأثير فى سياقه الاجتماعى - لاسيما الجانب السياسى منه - بقدر ما يتأثر به،(٢٨) وهنا يتفق «شيلر» مع «ماركس»، فى أن الأفكار تكون حقيقية وواقعية متى ارتبطت بالمصالح الاجتماعية والفردية، والبواعث والعواطف والميول الجماعية ومتى ارتبطت بالبناءات والمؤسسات النظامية، حينئذ فقط يكون للأفكار تأثير على الأفعال والممارسات الاجتماعية، أما الأفكار التى لا تتجذر فى الواقع فيحكم عليها بأنها يوتوبيا عقيمة،(٢٩) ونود أن نضيف أيضا إلى أن الأفكار لا يمكنها التأثير فى سياقها الاجتماعى والثقافى بحسب - بعد تأثرها بهذا السياق - بل إنها فى كثير من الحالات تؤثر فى المفكر نفسه وفى طريقة حياته. بل إن علم اجتماع المعرفة..يحاول الإجابة عن تساؤل رئيسى ألا وهو كيف ولماذا تحدث تغييرات أحيانا فى طريقة حياة الفرد؟(٣٠) فهل تأثرت طريقة حياة الطهطاوى بخلفيته الثقافية؟

نستطيع أن نجيب بنعم مدللين على ذلك بموقفه من ثروته الشخصية، فعلى الرغم من أن رفاعة قد جدد لأسرته، من نشاطه وجوائزه ومكافآته ثروة كبيرة، فقد كان كلما ترجم كتابا قيما أقطعه الوالى نحو مائتى فدان(٣١) - بلغت حين وفاته نحو ١٦٠٠ (ألف وستمائة) فدان - غير العقارات،* إلا أنه لم يتصرف فى حياته تصرف الأثرياء.. فأوقف (فى حياته) من أطيانه ٨٣٣ فدانا، منها ٦٣ فدانا خصصها للإنفاق على «الأرقاء» الذين اشتراهم وحررهم،(٣٢) لاشك عملا بمبادئ الحرية والمساواة والإخاء التى كان يعتنقها(٣٣).. والباقى جعله وقفا على ذريته، «واشترط فى الوقفية، أنه بعد انتهاء طبقة - أى جيل - يقسم من جديد على جميع الورثة «وذلك حتى لا يحوز البعض هذه الثروة ويحرم منها آخرون!(٣٤) وليس هذا بغريب على رجل وصفه تلميذه (صالح مجدى) قائلا: «.. إنه لم يغتر بزينة الدنيا وزخرفها، وكان قليل النوم، كثير الانهماك فى التأليف والتراجم، حتى إنه ما كان يعتنى بملابسه.(٣٥)

وإذا كان «تخليص الإبريز» فى أساسه كتابا عن الحضارة الفرنسية بقلم مفكر كان يعتقد أن بعث مصر لا طريق إليه إلا الأخذ بأهم مقومات الحضارة الثورية الأوروبية فى زمنه، فإن «مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية»(٣٦) - الذى كان آخر كتاب صدر له فى حياته (عام ١٨٦٩)(٣٧) - فى أساسه محاولة مصرية لبناء المجتمع المصرى على أسس الديمقراطية البورجوازية التى كان رفاعة الطهطاوى يؤمن بها.. فقد كان الكتاب محاولة لتطوير أهم مبادئ الفلسفة البورجوازية التى استجدت فى مصر مع الحملة الفرنسية ثم أقام محمد على أركانها ثم انهارت بعد نكسة ١٨٤٠ نحو ربع قرن كامل حتى بدأ الجو يتهيأ لإحيائها بعد تولى إسماعيل عام

١٨٦٣.(٣٨)

وخطورة هذا الكتاب ناشئة من أنه يُعد بمثابة «برنامج عمل» اقتصادي واجتماعي وسياسي، يعتمد أصلا على فولتير وروسو ومونتسكيو،(٣٩) وإن لم يخل الكتاب من ملامح واضحة لتأثر الطهطاوي بإسلامه (الأزهري) في بعض آرائه السياسية، لاسيما ما ورد منها تحت عنوان «ولاة الأمور» بمؤلفه هذا.(٤٠) وبشكل عام يمكننا تلخيص أهم الأفكار السياسية التي بشر بها رفاعة الطهطاوي في «مناهج الألباب» فيما يلي:

أولا : تثبيت فكرة القومية المصرية.

ثانيا: تثبيت فكرة الدولة الزمنية أو العلمانية.

ثالثا: تثبيت فكرة مقدمات المجتمع البورجوازي «التقدمي» سياسيا واقتصاديا. (في ذلك العصر بالطبع)(٤١).

ونستطيع القول إن أهم المحاور الفكرية الرئيسية التي تشكل «الإيقاع الموحد» في فكر الطهطاوي - تأليفا وترجمة - تتلخص فيما يلي:

١ - إيمانه بالعقل مستمد من الإيمان بالله الذي أعطى الإنسان هذا العقل ليفكر به ويعمل على هديه، لا وفق مسلمات قديمة وبديهيات سابقة.

٢ - حرية العقيدة هي العمود الفقري للوحدة الوطنية.

٣ - مصر في وجدان الطهطاوي وعقله هي «الوطن» الذي يقصده ويهدف إلى تغييره، ولها في قلبه ما يشبه الوقدة الصوفية، ولعله في ذلك أمام القائلين بالفكرة المصرية.

٤ - كان الطهطاوي أول من دعا إلى ما نسميه الآن الفصل بين السلطات.

٥ - ينطلق الفكر الاجتماعي للطهطاوي من الحرية الفردية على كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون تفرقة بسبب الدين أو اللون أو الجنس، لذلك كانت دعوته الباكرة - قبل قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) وبخمسين عاما - إلى حرية المرأة التي ركز عليها في كتابه «المرشد الأمين في تربية البنات والبنين» الذي صدر في عام وفاته ١٨٧٣م.. يدعوها للتعليم وللعمل.. ويرفض أن تكون مجرد «أنثى»، بل هي كائن «إنساني» له كافة الحقوق التي للرجل، وهنا يفسر «الشرع» تفسيرا يأخذ بالحدود التي تكاد تحرم الطلاق وتعدد الزوجات.. ويجعل الحب أساسا وحيدا للزواج.(٤٢)

ولقد كان سلوكه الخاص مطابقا تماما لهذه الآراء.. فهو الذي كتب لزوجته (الأولى) بخط يده تلك الوثيقة النادرة المثال في عصره، التي يقول فيها: «التزم كاتب هذه الأحرف، رفاعة بدوي رافع، لبنت خاله المصونة الحاجة كريمة بنت العلامة الشيخ محمد الفرغلي الأنصاري، أنه يبقى معها وحدها على الزوجية دون غيرها من زوجة أخرى ولا جارية أيا كانت، وعلق عصمتها على أخذ غيرها من نساء، أو تمتع بجارية أخرى، فإن تزوج بزوجة أياما كانت.. كانت بنت خاله بمجرد العقد طالقة بالثلاثة، وكذلك إذا تمتع بجارية ملك يمين.. لكنه وعدها وعدا صحيحا، لا ينتقض ولا يخل، إنها مادامت معه على المحبة المعهودة، مقيمة على الأمانة والعهد لبيتها ولأولادها ولخدمها وجواريها، ساكنة معه في سكناه، لا يتزوج بغيرها أصلا، ولا يتمتع بجوار أصلا، ولا يخرجها من عصمته حتى يقضي الله

لأحدهما بقضاه.*(٤٣) فرفاعة هنا يحرم على نفسه تعدد الزوجات، بل ويحرم على نفسه الطلاق، مادامت زوجته على العهد باقية وللأمانة الزوجية مؤدية، على الرغم من أن الرجل كان يعيش فى عصر لم يكن الرقيق قد حرم فيه بعد.. وفى منزل رفاعة كان يوجد الرقيق، عبيدا، وإماء، وكان التفسير السائد للشريعة الإسلامية يبيح التمتع والاستمتاع بما شاء الإنسان مما يملك من الجوارى.. ومع ذلك كله نجد رفاعة «يحرم» على نفسه هذا الاستمتاع، ويخلص فى «وحدانية» الحب لزوجته الواحدة. (٤٤)

بل إن رفاعة لم يكتف فى دعوته إلى ضرورة حرية وتعليم المرأة بمجرد المجال الفكرى النظرى، بل امتدت مجهوداته إلى نطاق الممارسة العملية التى توجت بنجاحه فى إنشاء أول مدرسة ـ لتعليم البنات (عام ١٨٧٣) ـ بمساعدة إحدى زوجات الخديوى إسماعيل، وهى مدرسة السنية الحالية،(٤٥) بحى السيدة زينب بالقاهرة.

ومن أبرز مجهودات رفاعة على صعيد الممارسة العملية، تكوينه لمدرسة «الألسن» المصرية ١٨٣٦، وإشرافه عليها، بمباركة الوالى الطموح «محمد على» تلك المدرسة التى لم يأت عام ١٨٤١ حتى شرعت فى أخذ الشكل والمضمون الحقيقيين لأول «جامعة مدنية» بمصر، دون أن يكون فى هذا الوصف أى تزيد أو مبالغة)٤٦). هذا بالإضافة إلى ما قدمته هذه المدرسة للمكتبة العربية خلال أربعين عاما من أكثر من ألفى كتاب ترجمة وتأليفا وتحقيقا فى شتى صنوف المعرفة.. بينما لم تتعد المطبوعات العثمانية كلها خلال قرن بأكمله أكثر من أربعين.. أغلبها فى الشعوذة واجترار ما كُتب منذ مئات السنين(٤٧).

ولاشك أن قيمة مجهودات رفاعة فى المجال التعليمى ـ من إنشاء أول مدرسة لتعليم البنات ومدرسة الألسن المصرية ـ تتزايد فى ضوء علمنا مدى تردى الحالة التعليمية فى مصر حتى تولى محمد على حكم البلاد عام ١٨٠٥. حيث يتحدث دوهاميل ـ القنصل الروسى فى القاهرة ـ فى تقريره الذى كتبه عن حالة البلاد ـ عن الذين بلغوا من «العلم» مرتبة «القراءة والكتابة» فيقول: «إن مصر حين وليها محمد على لم يكن بها أكثر من مائتين يعرفون القراءة والكتابة باستثناء الكتبة من القبط»*(٤٨) وربما كانت هذه الحالة التعليمية المتردية فى مصر هى التى جعلت رفاعة لايحصر جهوده فى مجال التنوير والتحديث.. والإسهام فى تكوين جيل جديد من المثقفين.. والتعبير عن اتجاهات الحركة التنويرية، إنما امتدت (مجهوداته) إلى الدعوة إلى نشر التعليم بين أبناء الشعب. ففى كتابه «مناهج الألباب» يقول: «والتعليم يجب أن يكون عاما لجميع الناس يتمتع به الأغنياء والفقراء* على السواء، فهو ضرورى لسائر الناس يحتاج إليه كل إنسان كاحتياجه إلى الخبز والماء(٤٩).

يتضح لنا مما سبق من استعراض موجز للمنتج الفكرى والعملى للطهطاوى ـ الذى أنفق عليه جُل حياته ومجهوداته ـ مدى ثراء وتأثير هذا المنتج فى واقع المجتمع المصرى، كما يعكس أيضا مدى تفاعل الطهطاوى مع قضايا مجتمعه المصرى إبان الفترة التاريخية التى عاصرها الطهطاوى، الممتدة من عصر محمد على حتى أوائل أيام عصر توفيق، كما تميز المنتج الفكرى للطهطاوى باشتماله على العديد من الإرهاصات العلمانية التى نزيد فى إيضاحها فيما يلى:

الهوامش والمراجع

١ ـ محمد جميل منيمنة: فجر النهضة العربية. مرحلة الريادة الأولى، دراسة نقدية فى فكر الطهطاوى: مجلة الفكر العربى المعاصر، بيروت، دار الإنماء العربى، العدد ٤١، مارس ١٩٨٦، ص ص ٣١ ـ ٥٤.

٢ ـ حسن محسب: الطهطاوى، القاهرة. مكتبة غريب. د. ت. ص: ص ١٩٩.

٣ ـ كارل مانهايم: الأيديولوجيا واليوتوبيا، ت. محمد رجا عبدالرحمن الديرينى، الكويت، شركة المكتبات الكويتية، ١٩٨٠، ص ١٣٩.

٤ ـ فاطمة بدوى: علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدونى والفكر الغربى، طرابلس (لبنان)، منشورات جروس، برس، د.ت، ص ١٣.

٥ ـ محمد عمارة: رفاعة الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، القاهرة، دار المستقبل العربى، ١٩٨٤، ص ص ١٠٣، ١٠٤.

* انظر قائمة شاملة لأعمال رفاعة الطهطاوى ـ سواء المؤلفة أو المترجمة ـ حسب ما ورد فى كتاب حفيده فتحى الطهطاوى عن سيرته وآثاره، فى لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل، الجزئين الأول والثانى، الطبعة الرابعة، القاهرة، مكتبة مدبولى، ١٩٨٧، ص ص٢٥٣، ٢٥٤.

وأيضا: رفاعة الطهطاوى: الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣، ومحمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ١٢١، ١٣٢.

٦ ـ محمد عمارة: المرجع السابق، ص ص ٦٤، ٦٥.

٧ ـ لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

٨ ـ كارل مانهايم: الأيديولوجيا واليوتوبيا، مرجع سابق، ص ص ٨٤، ٨٥.

٩ ـ أنور عبدالملك: نهضة مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص ٢٣٧.

١٠ ـ حسن محسب: الطهطاوى، مرجع سابق، ص ١٩٨.

١١ ـ انظر: مصطفى طيبة: الحركة الشيوعية المصرية ١٩٤٥ ـ ١٩٦٥، القاهرة، دار سينا للنشر، ١٩٩٠، ص ١٤.

١٢ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٣ ـ انظر: سمير أمين: أزمة المجتمع العربى، القاهرة، دار المستقبل العربى، ١٩٨٥، ص ٢٥.

١٤ ـ محمود جاد: الطبقة الوسطى المصرية، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٥، ص ٢٠.

١٥ ـ المرجع السابق، ص ٣٥.

١٦ ـ جابر عصفور: هوامش على دفتر التنوير، بيروت، المركز الثقافى العربى، ١٩٩٤، ص ص ٢٢١، ٢٢٢.

١٧ـ لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

١٨ ـ على مبارك: الخطط الجديدة، جزء ٤، ص ٣٨، طبعة القاهرة، ١٣٠٥هـ، نقلا عن محمد عمارة:

الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ٢٤.
١٩ ـ لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ٢٥٤.
٢٠ ـ المرجع السابق، ص ٢٥٥.
٢١ ـ المرجع السابق، ص ٢٥٦.
٢٢ ـ غالى شكرى: النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص ٣٥.
٢٣ ـ محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ٨٤.
٢٤ ـ المرجع السابق، ص ١٧١.
٢٥ جابر عصفور: هوامش على دفتر التنوير، مرجع سابق، ص ص ٢٢٠، ٢٢١.
٢٦ ـ المرجع السابق، ص ٢٢٢.
٢٧ ـ عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٨٠.
٢٩ ـ نبيل رمزى: علم اجتماع المعرفة، الجزء الأول، الإسكندرية، دار الفكر العربى، ١٩٩١، ص ٤٧.
٣٠ ـ طه نجم: علم اجتماع المعرفة الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦، ص ١٣.
٣١ ـ لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ٢٥٣.
* يذكر على مبارك أن إبراهيم باشا أهدى رفاعة «حديقة نادرة المثال فى (الخانكاة) تبلغ ٣٦ فدانا،» وأهداه سعيد ٢٠٠ فدان، وإسماعيل ٢٥٠ فدانا، غير ما اشتراه هو (حوالى ٩٠٠ فدان)، «مبلغ جميع ما فى ملكه من الأطيان إلى حين وفاته ١٦٠٠ فدان، غير ما اشتراه من العقارات فى بلده (طهطا) وفى القاهرة». على مبارك: الخطط الجديدة، جـ١٣، ص ص ٥٤، ٥٦، نقلا عن محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، هامش ص ١٣٣.
٣٢ ـ محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ص ١٣٣، ١٣٤.
٣٣ ـ لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ٢٥٢.
٣٤ ـ محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٤.
٣٥ ـ جمال الدين الشيال: رفاعة رافع الطهطاوى، القاهرة، سلسلة نوابغ الفكر العربى (٢٤)، دار المعارف، د. ت، ص ٤٨.
٣٦ ـ لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ٢٨٩.
٣٧ ـ حسن محسب: الطهطاوى، مرجع سابق، ص ١٩٨.
٣٨ ـ لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ٢٨٨.
٣٩ ـ غالى شكرى: النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٥.
٤٠ انظر: صلاح زكى أحمد: قادة الفكر العربى، القاهرة، دار سعاد الصباح، ١٩٩٣، ص ٣٢.
٤١ ـ لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ٢٨٩.
٤٢ ـ انظر: غالى شكرى: النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ص ١٥٣، ١٥٦،
٤٣ ـ رفعت السعيد: تاريخ الفكر الاشتراكى فى مصر، ص ٣٥، طبعة القاهرة، ١٩٦٩.
* تزوج رفاعة مرتين، الأولى بنت خاله ـ التى كتب لها هذه الوثيقة، والمرة الثانية بعد وفاة زوجته الأولى من جارية له كان قد حررها، وتوفى هو قبل وفاتها واتبع معها سلوكا يماثل تماما سلوكه الذى اتبعه مع

زوجته الأولى.

٤٤ ـ محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٦.

٤٥ ـ حسن محسب: الطهطاوى، مرجع سابق ص ٢٠.

٤٦ ـ محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ص ٧٠، ٧١.

٤٧ ـ مصطفى طيبة: الحركة الشيوعية المصرية ١٩٤٥ ـ ١٩٦٥، مرجع سابق، ص ١٤.

٤٨ ـ حسين فوزى النجار: رفاعة الطهطاوى، ص ٢٩، طبعة القاهرة، سلسة أعلام العرب، رقم ٥٣. نقلا عن محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، القاهرة، مرجع سابق، ص ص ٨، ٩.

* يعلق د. عمارة على هذه الفقرة، فى هامش الصحفة ٩، قائلا: «لا يقلل من قيمة هذه الحقيقة أننا نتحفظ على أرقامها هذه، لأننا نعتقد أن مقصود «دوهاميل» هو الحديث عن العاصمة، ولم يدخل فى حسبانه الحديث عن الذين تعلموا القراءة فى مكاتب تحفيظ القرآن بالريف، فلم يكن بمصر يومئذ من يهتم بالإحصاء حتى تتحصل له أرقام هؤلاء.

* كان رفاعة يشعر بوطأة الاحتياج المادى على الطالب الراغب فى التعلم، حيث ترتب على سحب محمد على للامتيازات الاقتصادية التى كانت تتمتع بها أسرة الطهطاوى من (الالتزامات) أن أصاب هذه الأسرة ضيق اقتصادى، لذلك كان الطالب (رفاعة) يعانى من عسر مالى لازم الأسرة منذ طفولته مما اضطره إلى احتراف صناعة التدريس فى قصور الأثرياء كى يستعين بدراهمهم على بلوغ غاياته الطموحة.

انظر محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ص ٣٨، ٤٤.

٤٩ ـ مصطفى طيبة: الحركة الشيوعية المصرية ١٩٤٥ ـ ١٩٦٥، مرجع سابق، ص ص ١٤، ١٥.



للفنان "ماهر على"

مهرجان

م

مهرجان القاهرة السينمائى الـ ٢٢

الحب فى زمن الحرب

أمل رمسيس

تتغير الأزمنة والأمكنة.. ويظل وجه واحد متشابه يطل علينا ولا يريد أن يفارقنا.. إنه شبح الحرب ومع نهاية كل ألفية يزداد الخوف وتزداد التوقعات تطرفا.. يساعد فى ذلك كل ما هو مطروح على الساحة العالمية من حروب أهلية وقومية وإرهاب محلى وعالمى على كل المستويات لا يختلف فى شىء عما كان يعيشه العالم فى فترات سابقة.

وسط كل ما يعيشه العالم الآن من تهديد بحروب فى كل مكان، وأخبار، تملأ آذاننا يوميا بتهديدات أمريكية للعراق وشبح الحرب اللبنانية الذى لايزال يلح علينا والصراع الفلسطينى الإسرائيلى وحروب البلقان فى البوسنة والهرسك وكوسوفو وانهيار ما كان يعرف بالاتحاد السوفتي.

وسط كل ذلك يأتينا مهرجان القاهرة السينمائى الدولى الثانى والعشرين بإبداعات فنانى العالم من الشرق والغرب حيث تتشابه الهموم والمشاكل والقضايا المطروحة.. فى أفلام سيطرت عليها فكرة واحدة.. العودة إلى الماضى.. لكن أى ماضٍ؟ إنه زمن الحرب.

كل بلد تنطلق من خلفية تاريخية مختلفة فى محاوله لتصوير معاناة البشرية فى خلال الحروب وطرح رؤية جديدة هدفها الوحيد إزاحة شبح الحرب عن الأذهان.. مؤكدة أنه رغم الواقع المدمر الذى يعيشه العالم فمازال قادراً على

الحلم.

فجعلت من الحب الجسر الوحيد القادر على إذابة الخلافات وعبور الأسلاك الشائكة وتخطى النزاعات.

فالاختلاف العقائدى بين الكاثوليكى «جورج» فى الفيلم التركى (حب تحت الحصار) لم يمنعه من الزواج من فتاة ارثوذكسية فى نهاية عصر الدولة البيزنطية ولم يمنع «جون» الإنجليزى من الزواج من فتاة بولندية من معسكر الأعداء أثناء الحرب العالمية الثانية فى الفيلم البولندى (عروس الحرب).

ولم يمنع «دانى» الإيرلندى فى فيلم (الملاكم) من العودة إلى ماجى بعد غياب ١٤ عاما قضاها فى السجون.. وسط وشايات وملاحقة الحزب الجمهورى الإيرلندى لكن كما كان الحب جسراً للسلام.. كانت النهاية مخيبة للآمال، فالموت والفراق هو مصير أبطال معظم الأفلام، كدلالة على حالة العجز فى عدم قدرتهم على تحقيق حلمهم ورغبتهم فى العيش فى هدوء وسلام ولكن تبقى دائما الرغبة فى التغلب على حالة الحرب والبحث عن معنى جميل للحياة.

التقت إبداعات فنانى العالم فى إنتاج هذا العام فى اتفاق غير مدون.. عند نقطة واحدة هى «الحرب والحب» أو«الحب فى زمن الحرب».

رغم مرور كل هذه السنوات على نهاية الحرب العالمية الثانية فلا يزال شبح تكرارها هو أكبر تحد يواجه العالم.. تعود إليها السينما كلما أرادت أن تقدم رسالة مرئية يفهمها الناس.

من بولندا اختار المخرج «بيتر دواردز» رواية الكاتب «جون إيلون» (عروس الحرب) عن تجربة ذاتية عاشها أثناء الحرب العالمية الثانية.. ليقدمها فى السينما عن الضابط الانجليزى (چون) الذى يتم أسره فى أحد المعسكرات البولندية.. وهناك يقع فى حب فتاة بولندية من معسكر الأعداء.. رغم كل الظروف الصعبة وقسوة الحرب والأسوار التى تفصلهما يتسلل چون يوميا من المعسكر لمقابلة حبيبته ويتزوجها .. لكن لحظات الحب المسروقة لا تعيش طويلا فى فيلم (بيتر).. يعود البطل إلى أرضه بعد أن استطاع الهروب للانضمام للجيش الإيرلندى وعندما يرجع للبحث عن زوجته بعد انتهاء الحرب يكتشف نبأ وفاتها.. ولا يبقى لجون من هذه التجربة سوى ذكريات الحب والحرب.. أيضاً حالة من العجز .. لم يصمد أمامها الحب.. لم يعش ليشاهد النور بعد انتهاء الحرب.. هذه الحالة تمر أمامنا بطيئة لتتعمق فى تفاصيل محاولات الهروب المتكررة لچون وعودته إلى الأسر فى كل مرة تشعرنا معها بثقل فترات الحرب رغم كل ما يتدفق داخل چون من أمل ورغبة فى الحياة.. لكنها رغبة غير واقعية مخالفة للواقع الذى تذكرنا به الإضاءة البرتقالية الباهتة طوال الفيلم فلا نرى النور إلا فى اللحظات الأخيرة فقط فى طريق عودة چون إلى وطنه عبر البلدان

والمناطق البعيدة عن الدمار.

وبنفس المنطق العاجز فى تخطى الخلافات الجوهرية لا يستطيع فيلم «فاسيليكى» اليونانى أن ينتصر لومضة الحب التى ولدت بين (ليونيدس) وفاسيليكى فى نهاية الحرب العالمية الثانية فى الوقت الذى شهدت فيه اليونان أحداث تصفية الشيوعيين عام ١٩٤٩. حيث تبدأ أحداث الفيلم بنجاح القوات العسكرية التابعة لنظام الحكم فى قتل عدد من الثوار بوحشية شديدة وفى بيت أحد الثوار يعتدى (ليونيدس) على فاسيليكى الشابة الحسناء فى وحشية شديدة.

رغم هذه الكراهية المتبادلة بين (ليدنيدس) رمز القهر والسلطة (فاسيليكى) الثائرة.. تتحول العلاقة إلى حب جارف يستطيع تغيير هذا الإنسان السادى إلى شخص رقيق الحس ورومانسى .. يتزوج من فاسيليكى متخليا عن وظيفته ومضحياً بحريته.

ومرة أخرى يولد الحب وسط أشكال الوحشية ومطاردة السلطة ولكن هل يقوى الحب على التحدى؛ من بولندا إلى اليونان. لا تختلف الصورة كثيرا.. فكما بدأ الفيلم بالدماء.. تتوتر العلاقة بين الزوجين عندما يقوم (ليونيدس) بضربها بعنف حتى تجهض من أجل الحصول على أموالها.. ولا يبقى أمامها سوى اصطحاب اختها والعودة إلى بلدتها بعد أن فقدا كل شىء فى الحياة ويفشل الحب فى إعلان السلام سوى لفترة قصيرة سرعان ما يعود كل منهما إلى مكانه.

خلال هذه الفترة أيضاً تدور أحداث الفيلم التشيكى (مغامرات الجندى شونكين) عندما تسقط طائرة عسكرية فى إحدى القرى النائية.. ويتم إرسال الجندى (شونكين) لحراستها.. يعيش بين أهالى القرية بعد أن أصابهم الذعر والخوف من سقوط الطائرة وإعلان روسيا الانضمام إلى جانب ألمانيا فى الحرب لكن هذه الأحداث الشائكة لم تمنع شونكين من الوقوع فى حب (فايرا) الفلاحة الشابة.. وبعيدا عن الأحداث الدموية يعيش الاثنان معا ينسيان ما حولهما.. ولكن القوات العسكرية الروسية لا تنساه وترد على خطابه بالرصاص الذى يصيب القرية.

نرحل بعيدا إلى شرق آسيا نتجول مع الأفلام فى العالم نشاهد الآثار المدمرة التى تركتها الحرب العالمية الثانية من الشرق إلى الغرب.

من هولندا يأتينا فيلم «الزمردة الاستوائية».. فى اندونيسيا بالتحديد لإلقاء الضوء على التعذيب الذى لاقاه الهولنديون على يد اليابانيين أثناء محاولتهما السيطرة على أندونيسيا ..وفى وسط الحرب تلتقى (ايميس) المطربة بالملاهى الليلية بشاب هولندى .. تنشأ بينهما قصة حب غير مستقرة مثل الحالة السياسية للبلاد فى تلك الفترة عندما تصبح اندونيسيا عام ١٩٣٩

مستعمرة نمساوية .. ونتابع من خلال تلك العلاقة الرومانسية حياة وكفاح شعب أندونيسيا حتى نصل إلى هزيمة النمسا على أيدى اليابانيين عام ١٩٤٤... واعتقالهم للهولنديين.. وتضطر ايميس لتلبية رغبات قائد الجنود مقابل ألا يقوم بإيذاء حبيبها.. وبعد خروج الشاب من المعتقل تتزوجه لكن المواطنين الاندونيسيين لا ينسون أنها كانت عشيقة القائد اليابانى فيسيئون معاملتها.. وتسقط أوراق الحب مرة أخرى أمام العنف والرفض الجماعي.عندما يعود الهولندى إلى بلاده تاركا إيميس فى وطنها الذى لم تستطع التخلى عنه.. ويختار كل منهما التمسك بماضيه وأفكاره.

وكما وقف الحب عاجزا ومشلولاً فى سنوات الحرب العالمية الثانية على الجانب الآخر من العالم وفى فترة زمنية أبعد.. تطرح تركيا رؤيتها للحب فى زمن الحرب من خلال فيلم (حب تحت الحصار).. فى نهاية الامبراطورية البيزنطية عام ١٤٥٢ قبل استيلاء العثمانيين عليها.

فى حين تقف الجيوش العثمانية على الأبواب.. كان البيزنطيون فى الداخل يعانون من الانقسام حيث يتعرض أصحاب المذهب الأرثوذكسي للضغوط من أصحاب المذهب الكاثوليكى فى أوروباوسط هذه العلاقات المتشاكبة والشائكة تنمو قصة حب بين امرأة بيزنطية (أنافو توراس) مسيحية ارثوذكسية و(چورچ) فارس أوربى كاثوليكى.. ويستحيل زواجهما بسبب اختلاف المذهب مما يدفع چورچ لتغيير مذهبه لتخطى هذا العائق والزواج من حبيبته.

ورغم أنهما استطاعا تخطى حاجز الاختلاف العقائدى لكنهما أمام الحصار العثمانى لم يستطيعا تخطى الاختلاف الفكرى فى رؤية كل منهما لمستقبل بلاده ـ كما حدث مع فاسيليكى ـ ففى الوقت الذى يتواطأ فيه چورچ ونيوتراس والد آنا مع السلطان العثمانى لإضعاف الجبهة الداخلية تقرر آنا اتخاذ الموقف المخالف والانضمام إلى المقاومة الرومانية ضد العثمانيين حتى تموت برصاصهم .. ويدخل العثمانيون المدينة عام ١٤٥٣ وبدلاً من مكافأة جورج ونوتوراس على موقفهم يقرر السلطان محمد الفاتح إعدامهما لأنه لا أمان لخائن!

وعلى الجانب الآخر من العالم يأتينا الفيلم الصينى (زمن التذكر) الحاصل على جائزة الهرم الفضى وأحسن ممثلة من المهرجان .. لنعيش معها قصة حب شائكة بين كونكى رفيقة البطل الثورى (چين) الذى لم يشف من جروحه التى سببتها الحرب وهى تلك الفترة التى زادت فيها ملاحقة الشيوعيين وإعدامهم.

تؤمن كويكى بالقائد الشيوعى وتكرس حياتها من أجل تحقيق هذا الحلم نرى الفيلم بعين الدكتور روبرت باين الذى تلجأ إليه كونكى لعلاج چين .. لكنه يقع فى حبها.. ويصبح مجرد شاهد على قصة حبها وإعدام چين ومولد طفلتها فى مستشفى السجن حيث تموت كونكى ليتولى باين تربيتها .. كل هذه الأحداث

تجرى فى فترة الحرب العالمية الثانية التى تلقى بظلالها فى الخلفية دون التطرق إليها بشكل مباشر ولكنها بلا شك تحرك الكثير من الأحداث السياسية التى يدور الفيلم حولها.

وفى عام ١٩٤٩ .. يحتفل حيش الثورة الشعبية بانتصاره وهكذا يتحقق حلم تونكى وجين بعد موتهما.. انتهت قصة حبهما التى شهدت أكثر الفترات توترا وقلقا ولكن استطاعت ابنتهما أن تعيش تلك اللحظة وتستمتع بها.. استطاع المخرج بيت بينج أن يقدم هذه الثورة الشعبية بلغة إنسانية سينمائية بعيدة عن الخطابات الإنشائية لتقول أكثر ما يمكن أن تقوله آلاف النشرات والخطب وأراد أن يعلن قيام الثورة من خلال الاحتفالات الشعبية الراقصة التى ملأت شوارع الصين، الطفلة الصغيرة مأخوذة بسحر ما يجرى حولها كأنها تواصل مسيرة والديها الذين عاشا وماتا من أجل تحقيق هذا الحلم.

(دانى وماجى) أيضاً نمت قصة حبهما وسط صوت الرصاص والقنابل والأمل فى السلام المستحيل المخلوط بلون الدماء.. فى إيرلندا يتناول المخرج «چيم شريدان» فى فيلمه (الملاكم) قصة حب تقع أحداثها فى مدينة بلفاست بإيرلندا الواقعة تحت الحصار البريطانى والتى يمزقها النضال المسلح بين الكاثوليك والبروتستانت وبين الحنين إلى الماضى الجميل.

بعد ١٤ عاما يعود عضو منظمة الجيش الإيرلندى الجمهورى إلى بلدته لممارسة الملاكمة التى تميز ها قبل دخوله السجن .. وسط هذا العالم الذى يسود فيه العنف كل تفاصيل الحياة.. تعود قصة حبه القديمة لماجى للحياة مرة أخرى رغم زواجها لسجين أيضا.. ويعرف دانى أن هذه القصة لن تعيش إلا فى ظل عالم أكثرو هدوءاً وسلاماً .. عندما تضطر ماجى أمام نظرات الشك من المحيطين بها ونظرات ابنها ووالدها القائد فى منظمة الجيش الإيرلندى الجمهورى أن تتنكر ثانية لحبها وكزوجة لسجين مثالى عليها أن تتصرف من هذا المنطلق.

يصور الفيلم أشكال الإرهاب والعنف المسلح باسم النضال من أجل الاستقلال ومن منطلق تلك النظرة - التى تبدو وطنية - ينتقل فى طريقه كل معان الحب والسلام ويفرض على الأهالى واقعا مريرا من سنوات الألم والدماء والسجن وتضييع الأحلام وسط وهم كاذب.. لكن (چيم شريدان) يرفض أن يقتل قصة الحب ويهرب بها خارج إيرلندا لتستطيع أن تتنفس هواء نظيفاً .. بعد أن يموت.

ومن لبنان مازالت الحرب هى الحدث الوحيد الذى رسم ومازال يرسم ملامح هذا الوطن .. بعد أكثر من ١٥ عاماً عاشها الشعب اللبنانى بين الرصاص والقنابل ولكنه استطاع التعايش معها وظل قادراً على الحب .. ومن بين أهم أفلام المهرجان اختار فيلم «بيروت الغربية» استعراض بداية الحرب الأهلية فى لبنان من خلال عيون ثلاثة أصدقاء فى عمر المراهقة وعلى الرغم من أن طارق

مسلم و«مريم» مسيحية إلا أن هذا الاختلاف لا سبب أى عقبة فى طريق المشاعر واستطاع معها وصديقه أن يتجاوزا مآسى الحرب وأحداثها المتكررة كل يوم. وفى مشهد هادئ ناعم عكس إيقاع الفيلم السريع الذى يلهث وراء تسجيل الأحداث واستعراض تفاصيل الحرب والعلاقات الإنسانية بين الناس.. تجلس مريم مع (عمر) وهو يفتح قميصه على المصحف و الصليب الذى كانت قد اهدته له ليعبر فى لقطة سريعة ناعمة عن جيل حقيقى تجاوز الأحداث والصراعات وقال رأيه بلا خوف. هذا الجيل هو الذى يعيش الآن فى لبنان متجاوزاً الاختلافات مؤمناً بأنهم جميعاً أبناء وطن واحد.. مؤكداً أن الحرب لم تكن حربهم إنما حرب عصابات ومصالح وقوى متضاربة قبل أن تكون نابعة من الشعب نفسه.

ومن بيروت الغربية إلى «أشباح بيروت» يمزج المخرج قصته فى قالب تسجيلى تتخلله الدراما التى تدور فى نهاية سنة ١٩٨٠.. يتحدث أبطال الفيلم عما فعلته بهم الحرب ويروون أحداثا حقيقية كأنهم شهود على وقائع تلك الحرب الفظيعة ليخرجوا منها مجرد أشباح .. تضيع هويتهم.. أو كما تقول إحدى بطلات الفيلم فى اعترافاتها المريرة أنها لا تعرف لماذا تحن إلى أيام الحرب.. عندما كان الناس أكثر قرباً .. وكانت هى أقل خوفاً رغم الرصاص والقنابل وآلاف الموتى وهى الآن تخشى المستقبل..

والهم المشترك بين الأفلام العربية التى خرجت هذا العام تعبر عن قضايا وهموم أوطانهما فيما عدا الأفلام المصرية التى جاءت تحمل صوراً متحركة لا قضية ولا رؤية ولا هدف ولا هم حقيقيا يلح عليها.. أفلام تصلح لأى زمان وأى مكان بالإضافة إلى ضعف إمكانياتها السينمائية.

والأمر يختلف فى الجزائر التى عاد بنا فيلمها «العيش فى الجنة» إلى هم المهاجر الجزائرى فى بداية الستينيات بفرنسا لتصور شكل الحياة المهينة التى كانوا يعيشونها داخل بيوت من الصفيح تقتل أى قصة حب يمكن أن تولد وهذا ما حدث مع «الأخضر» عندما أحضر عائلته من الجزائر لتعيش معه .. والنتيجة نفوز الزوجة وموت الحب الذى لم يعده إلا استنشاق نسيم الحرية بعد إعلان الجزائر استقلالها عام ١٩٦٢ .. ظل الحب مخنوقا طوال الفيلم فى العشش الصفيح ونحن نختنق معه من خلال الجو المظلم الضيق الذى أضفاه المخرج على شريط الفيلم كله لنعايش معهم مأساة الفقر والقهر وسط اعتداءات رجال البوليس الفرنسى والبرد القاسى والعواصف الشديدة والأمطار التى تهددهم.

أختارت أفلام هذا العام الحرب لتضعنا أمام حقيقة واحدة هى الحب.. الأمل الوحيد القادر على تخطى كل الحواجز.. وحتى لو فشلنا وأصابنا العجز كما حدث مع أفلام اليونان وهولندا وتركيا.. ليس أمامنا سوى أن نأمل ونحلم فى محاولة لأن يعلو همس الحب فوق صوت المدافع.



شعر

لا شىء يُحيى موات الخشب

ملك عبدالعزيز

كلمات من حطب
الحرير يغلفها بالأدب
غير أن الجفاف يطل
بعين مجمدة
لا ترفُّ ولا تضطرب.
والحراشيف تحت الحرير
تجرّحه
دون أن ينتحب
من حطب
من حطب.

الحرير يقينا من الألم المحترب ؟...
إذ يسكت النفس
عن أن تلوم
وأن تصطخب
وهي تعلم أن الحرير
رواءٌ
خادعٌ
خلفهُ ...
لا شيء، لا شيء إلا العطب
من حطب
من حطب.

قد لفظنا الكلام
لفظنا الخُطب
غير أن الفعال
هى الحنظل المرُّ..
تجاوز الكلمات الحطب

هذه القصيدة نشرت في إحدى المجلات، لكن جاءت بها أخطاء كثيرة أفسدتها فرأت الشاعرة أن تعيد نشرها فى صورتها الأصلية.

تستحيل مواراتها
خلف ستر الحرير
من حطب
من حطب.

* * *

ماتت الروحُ
حين خنقنا الزهور
سحقنا الثمار
حرثنا الحقول
فلم يبق إلا عروق الحطب
من حطب
من حطب.

كلمات مفرّغة
من رعشة الحب
من شهقة الوجدِ
من عنفوان الحَنين
ومن لهفة المرتقب
من حطب
من حطب.

أى شيء يعيد العصارة
للحطب المنثقب
كى يورق العود
يخضر
يهتز عند الرضاء
وعند الغضب ؟
....
....
لا شيء يُحيى موات الخشب
لا شيء يُحيى موات الخشب
من حطب
من حطب.

م

مسرح

تمرينات الحرية وأطفال المحروسة

جرجس شكرى

كانت البداية العام الماضى فى الأردن حين شاهدت العرض المسرحى "تجوال ذات" أشراف وإخراج سمر دودين مع بنات المدرسة الأهلية بعمان وهن فى المرحلة الابتدائية والإعدادية، ورغم إعجابى بالعرض لم يكن هذا الذى أثارنى بل كان إعجابى إلى حد الدهشة حين جلست مع البنات ورحن يتحدثن عن التجربة خارجات تماماً من القوالب والأنماط المزيفة التى يفرضها الإعلام والواقع بسلطاته السياسية والدينية والاجتماعية، خرجن عن كل هذا وتحدثن فى الوجود والعدم وسلطة الأب وعلاقة كل منهن بجسدها وكيف يفكرن فى وجود الله ويرفضن المجتمع الذى يعاملهن كأشياء للمتعة ويحلمن ويتمردن بثقة وعقولهن تبحث عن مفهوم الحرية فى فضاء لا حدود له ، ويومها لم يكن يعنينى أن يعمل هؤلاء فى المسرح أو فى مجال الفن بشكل عام فيما بعد، ما كنت أفكر فيه هو التنمية الحقيقية لعقولهن واكتسابهن وعياً متميزاً من هذه التجربة فى سن مبكرة يسميها علماء النفس الطفولة المتأخرة" حتى تعى كل منهن الحياة من خلال المسرح بعيداً عن سلطة ما هو مزيف سائد ومتسيد وكان تجوال ذات بالنسبة لى وكما قلت لهن معرفة حقيقية للنفس لذواتهن من خلال الفن".

وكان حسن الجريتلى - يحدثنى من قبل ومن بعد عن تجربة فرقة الورشة

مع أطفال المنيا وأبو قرقاص وملوي.. والتى بدأها عام ١٩٩٥ من خلال جمعية الصعيد وجمعية الجزويت والفرير ولم تتح لى الفرصة لمشاهدة هذه التجربة على أرض الواقع إلا فى الأيام الأولى من شهر ديسمبر ٩٨ أى بعد ثلاث من عمر التجربة وفي جمعية الجزويت بالمنيا شاهدت مستوى نتاج الأطفال ما بين السادسة والثانية عشرة على الأكثر فى مجال المسرح والسينما وتعرفت على طريقة العمل والتدريبات التى يقوم بها أعضاء فرقة الورشة مع الأطفال فى مجالات مختلفة يومين كل أسبوع وأعادتنى التجربة إلى عرض تجوال ذات وما لفت انتباهى بالطبع ليس المستوى الفنى لهذه الأعمال وإن كانت تستحق التوقف عندها.. فما يهم هو نوع التدريبات وأسلوب العمل مع الأطفال الذى يسعى أولاً إلى تنمية وعيهم بالحياة وكل ما يحيط بهم فى محاولة لإنقاذهم من الخطاب السائد المزيف وقد بدأ العمل بورشة مع إيرلنج إريكسون ونينى ريدسيو (السويد) مؤسسة CIDA وطارق أبو الفتوح - فانيا اكسرجيان . محمد شندى "مصر" مع أطفال أبو قرقاص لمدة عشرة أيام تعلم الأطفال خلالها بنظام جديد استحدثه إيرلنج بطريقة صنع الحدوتة عن طريق رسم الـ Cut Outs أو صنع كل ما هو متحرك فى الصورة وقام الأولاد بتعلم طريقة التصوير بكاميرا تصور الكادر وهى مثبتة فى صندوق يسمى رسوم متحركة وبدأت الفكرة بنزول الأطفال إلى السوق لاكتشاف الحدوتة وعمل موضوع فيلم أطلقوا عليه "بلاوى السوق" قامت فيه الحيوانات والفاكهة بعمل ثورة ضد الإنسان هذا الكائن المهمل وباعته فى السوق .. وقام الأطفال بعمل الحوارات والصوتيات والموسيقى والغناء.

الإضافة إلى عمل المجموعة مع الأطفال فى المنيا والقاهرة وأبو قرقاص على خيال الظل حيث يرسم الأطفال الشخصيات كما صنعوها فى مخيلتهم على الورق المقوى ثم يقص يفرغ وتركب له "الأشاير" وهى عبارة عن عصى يتم تثبيتها فى الشخصية وتحرك على الشاشة من الخلف وذلك أمام مصدر للضوء وأيضاً يرسم الأطفال الأماكن والمواقع التى تتم الأحداث فيها ثم يتم تصويرها وعرضها على الشاشة من الخلف فيكون الموقع ومصدر الضوء فى الوقت نفسه ومن الجائز أن يقوم الأطفال باختيار موقع حقيقى يتم تصويره ثم إسقاطه على الشاشة .. لتتحرك الشخصيات فى مواقعها الحقيقية.

وقد شاهدت فيلماً لخيال الظل عنوانه "ضربة حظ" حوار ورسوم الأطفال أنفسهم وكنت قد جلست معهم أثناء تحضير الحكاية بصحبة فانيا وكيف طرح كل منهم بداية الحكاية ونهايتها حيث أنتج ذلك قصة رائعة ذات دلالة مهمة عن الإنسان وعلاقته بالآخر .. فقد جاء ذلك نتيجة تدريبات شاقة وطويلة مع الأطفال لتنمية وعيهم ، تمرينات على الثقة والتذكر والإدراك والتى من شأنها إنعاش الخيال وتنمية الوعى وذلك من خلال مجموعة من الألعاب والتدريبات الخاصة بالممثل وغير الممثل طبقاً لنظرية "أوجوست بوال" التى تناولت الألعاب بوصفها تدريبات لتنمية القدرة على التفاعل والتعبير عن النفس لتحرير الخيال وليس تحديده وأعود لدلالة الفيلم "ضربة حظ" من خلال قصة بسيطة بين امرأة تقابل رجلاً بعين واحدة وله ذيل ورغم اختلاف طبيعة كل منهما عن الآخر

وخوفها في البداية إلا أنهما يقتربان ويتعرفان ليطرح الأطفال دلالة الآخر ووجوده في حياتنا. وأيضاً شاهدت فيلماً للرسوم المتحركة "الفراعنة تعترض" ومشاهد مسرحية كتبها ومثلها الأطفال بإشراف المخرج طارق سعيد.

وما أعنيه من عرض التقنيات المستخدمة في خيال الظل والرسوم المتحركة إنها بسيطة وغير مكلفة ويمكن اعتمادها في أي مدرسة لتدريب الأطفال وتنمية وعيهم لأنه رغم سعادتي بهذه النتائج الرائعة ومستوى الأطفال إلا أنني كنت حزيناً وأنا أتذكر جحافل الأطفال الضائعة وهذا الجيل الذي حاصرت مخيلته أسلاك شائكة من إعلانات التليفزيون وثقافة الـ تيك أواي ودراما المسلسلات التي تؤسس وبقوة للتخلف الأبدي وأساليب التعليم التي تؤسس للقهر وما يسمى تجاوزاً بالمعلمين في هذه المدارس...

ووجدتني أتحدث وأستاذتي د. نهاد صليحة التي كنت بصحبتها في مشاهدة هذه الاحتفالية ودون اتفاق مسبق نطرح هذه القضية.

ورحت اتذكر شارع الهرم ساعة الظهيرة وأنا أعبره كل يوم أو أي منطقة مدارس أخرى مررت بها وأنا أتأكد من الوجوه التي يطبعها الغباء والاستهتار وتكسوها البلاهة في فوضى لا حدود لها وأنا على يقين أن هؤلاء لا يعرفون ماذا يفعلون أو كيف يواجهون ما يتعرضون له من تحديد لمخيلتهم في مدارسهم مروراً بشوارع سمتها الوحيدة الفوضى والتناقض دخولاً إلى منازلهم ليستقبلهم التليفزيون بإعلاناته ومسلسلاته والأغاني الهابطة التي يحفظها هؤلاء عن ظهر قلب. فبعد ذلك في أي شيء يستطيعون التعرف على أنفسهم وإلى أي شيء ينتمي كل منهم فقط يواجهون الحياة وهم حاملو شهادات وأمراض اجتماعية وثقافية لا حصر لها.

– وهكذا افسدت علينا هذه الأفكار الاستمتاع بالاحتفالية الجميلة وأجمل ما فيها تمرينات الحرية التي يمارسها هؤلاء الأطفال من خلال الفن فإذا كان علينا أن نعرف الحياة، جيداً حتى نؤسس لفن يعي اللحظة الراهنة فنحن أيضاً نحتاج للفن كي نعرف أنفسنا ونتعرف على الحياة.

وربما لا يخرج من كل مائة من هؤلاء واحد أو اثنين على الأكثر يحترفون الإبداع ولكن الجميع ادركوا معنى الحرية من خلال معرفة ذواتهم التي تم اختيارها جيداً وهذا هو المطلوب والضروري. وفكرت ماذا لو طبقت هذه الفكرة في مدارس عموم المحروسة لتنمية وعي هذا الجيل من خلال الفن وبالطبع لا أقصد أن يكون مقرراً بل يتم ممارسته من خلال ورش عمل يقودها مسرحيون وسينمائيون وكتاب ... إلخ

يدربون من خلالها التلاميذ وأيضاً كوادر من المدرسين للعمل كنواة أولى للتنمية من خلال الفن...!

ع

عرض

"كركلا"
دراما الصورة الحركية

مجدي فرج

"عندما تفرق العرب ضاعت الأندلس"، تلك هي الفكرة الأساسية التي بنى عليها الفنان المبدع عبد الحليم كركلا رؤيته الفنية الإبداعية في عرضه الباهر "الأندلس المجد الضائع"، على المسرح الكبير بالأوبرا في منتصف نوفمبر ١٩٩٨.

لا تستخدم هذه الفرقة الرقص الفولكلوري اللبناني في التعبير الدرامي فحسب، بل تتجاوز هذه الدائرة المحلية الإبداعية إلى استخدام فنون الحركة الحرة المعاصرة، وبهذا تضع إبداعها في دائرة جمالية أوسع من حدود رقصة "الدبكة"، وإذا ما كان الرقص الفولكلوري تعبيراً عن معنى أوعدة معاني محددة لأفكار الحياة، فإن الرقص المعاصر يتنوع ليشمل مجمل أفكار الحياة.

القضية المحورية التي ينشغل بها هذا العرض الدرامي الغنائي الراقص هي قضية التضامن العربي والتي تعد الهم القومي الأول للشعراء، والساسة والفنانين والمبدعين على اختلاف تخصصاتهم الإبداعية، وهي إنعكاس لمأساة لبنان في تصديه للهجمة التترية الصهيونية العنصرية الآن.

تبدأ الدراما حين تسيد الفرسان الأربعة حكم الأندلس، زمن الفتح العربي، وهم الأمراء الأبيض والأخضر والأحمر والأسود وهذه الألوان تشي بدلالات فكرية يرمي بها المبدع إلى توصيف كل شخصية، فالأمير الأبيض هو الطيب العادل، والأخضر هو المؤمن، والأحمر العنيف، أما الأسود فهو الخائن الذي تحالف فيما بعد مع ملك الأسبان فرديناند حتى يستعيد الأخير ملك الأندلس، وحين يتسيد ملك أسبانيا حكم بلاده يضع الفارس الأسود في السجن حتى

يتجنب خيانته له فى المستقبل إذا ما راودته نفسه تحقيق خيانة مضادة لملك أسبانيا لصالح من يدفع له أكثر أو يمنحه وعوداً أكبر.

لقد تفرق العرب بسبب استلابهم الغنائم التى حصلوا عليها وأثارت أطماعهم وضغائنهم تجاه بعضهم البعض، فكل فارس فيهم يطمع فيما هو أكبر من نصيب باقى الشركاء الفرقاء، ولا يدوم الحال هادئاً حتى بالرغم من استقرار الحكم والسيادة العربية السياسية على الأندلس ومحاولة صياغة عناصر من النهضة والتقدم الاجتماعى والعلمى والثقافي، ظلت أوروبا تنهل منها بدءاً بعصر النهضة حتى الآن.

عادت الأندلس إلى أسبانيا ، وبقى ما قدمة علماء العرب والإسلام من فلسفة وعلوم وفنون أضاءت روح أوروبا وعقلها المتوهج النشط.

يتميز هذا العرض بالكثير من عناصر الإبداع فى الموسيقى والإضاءة وجمالية الحركة وتشكيلاتها حيث اهتم المخرج المصمم بإبراز الدلالة الدرامية التشكيلية للموقف الدرامي، سواء فى جماليات صياغة فضاء المنظر المسرحى أو فى نوع الحركة الراقصة ونسقها الإبداعي.

ففى الإضاءة حقق المخرج تكنيكا جديداً ليس فحسب عن طريق خلق الجو الدرامى العام أو المشاركة الإبداعية فى الحدث - وهو ما حققه بدقة باهرة - بل بتكسير شعاع الضوء وإعادة تركيبة من جديد فى تفاعل إبداعي مع الحركة ، وأوضح تعبير على هذا المزج الدرامى الخلاق بين الضوء والحركة المشاهد الأولى التى نتعرف من خلالها على الشخصيات الدرامية العرب وقد انتصروا فى فتح الأندلس، حتى يصل إلى نقطة الاشتباك وبداية تصدع العلاقة بينهم.

تكشف هذه اللحظات عن قدرة المخرج على صياغة اللحظة الدرامية كبناء تشكيلي، إنه مفكر درامى أدواته اللون والمساحة والخط والكتلة (المتحركة) فى الفراغ والرقص، وهو صاحب فكر مستنير ومتجدد فى إبداعه ، كما جاء التنوع فى تصميم الحركة خصباً ثرياً ، فالحركة التعبيرية يصوغها فى المواقف الرومانسية الناعمة بين الأحياء والعشاق، والحركة الزخرفية تحتل مكانتها الراسخة فى التعبير عن فنون العرب، الموسقى والتشكيل (الأرابيسك)، أما الحركة الدرامية فهى التعبير الخلاق عن الحرب والكر والفر، بين الجيوش والفرسان، إنه يصوغ الحركة فى موضعها الدرامى والفنى المناسب مع الاحتفاظ الكامل بالشحنة الإبداعية الخالصة دون تبدد أو إنكسار.

صيغت موسيقى هذا العرض بتنوع خصب تعبيراً عن المشاهد المتنوعة المتلاحقة الإيقاع ، فالموسيقى نشطة سريعة فى مواقف ولحظات الحرب، ناعمة ملساء رقيقة فى لحظات الصفو والتأمل ، وهى فى مجملها ترسم صورة ديناميكية باهرة لصعود الأندلس نحو التقدم والرقى بقيادة العرب، ثم إنكسارها بعد ذلك، كما جاءت موسيقى انتصار الأسبان مصوغة بمرح وأناقة إبداعية باهرة على إيقاع الفلامنكو الهادىء النشط.

فى النهاية، يخرج الممثلون الراقصون من إهاب التاريخ ، يعودون إلى العصر الحاضر، يرقصون الدبكة اللبنانية العربية أملاً فى أن يعود العرب سيرتهم الأولى فى التضامن والوحدة.

ع | عرض

كركلا: ابن بعلبك.. المجد الضائع!

أيمن حامد

لوحات تشكيلية ديناميكية راقصة، مفعمة بالحيوية والحركة الفنية المدروسة بعناية فائقة، مع موسيقى ساحرة وإضاءة مبهرة وإيقاع سريع متوازن، انتزع تصفيق الحضور وأثار إعجابهم وافتتانهم على مدار أربع ليالى بالقاعة الكبرى للأوبرا المصرية، حيث قدم عبدالحليم كركلا فرقته الواعدة فى «الأندلس.. المجد الضائع»، امتد العرض ساعتين فى عمل فنى محكم من فصلين قسمت إلى ٢١ مشهدا.

أربعون راقصا وراقصة بأزياء غاية فى الإبداع، وكل وحدة زخرفية بها أتت نتيجة دراسة وموثقة وليست من وحى الجمال الإيهامى، يبدأ المشهد الأول بجلسة طرب وموسيقى، ويمثل المشتركون فيه كل قطر عربى، الفولكلور الفلاحى المصرى.. المألوف المغربى.. الدبكة اللبنانية.. ياما الشام السورية.. بدو الجزيرة العربية، ثم تبرز عصبيتهم الموروثة فيختلفون وتختلط الموسيقات فى نشاز واضح، فيبادرهم شيخ المجلس سكوت ياشباب.. ذكرتمونى بالأندلس.. المجد الضائع.. كان الفتح سهلا لأن العرب يحملون رسالة حضارية.. فلا يزال الزمان العربى يعيد نفسه عبر التاريخ نضىء قناديل الحضارة لتبدد العتمة فى العالم ثم نغفو على أمجادنا الضائعة متناسين ما بنيناه لنغرق فى سبات عميق، فيسبقنا الزمان، ثم تعيدنا الإنكسارات إلى وعينا فنتحد فى وجه المصير، نعاود من جديد مسيرتنا ونحمل مشاعل حضارة منبعثين من رمادنا فلا يدركنا الموت.

ينتقل بنا المشهد الثانى بالزمان والمكان إلى أبواب البحر فى سماء أسبانيا، صليل معركة طاحنة وينتصر فيها العرب، المشهد الثالث فرح الشعب العربى بالنصر وفرح أمرائهم الأربعة، الأمير الأبيض، الأسود، الأخضر، الأحمر، ولألوان الأمراء دلالات ورموز مهمة فى العمل الدرامى، وتتوالى الأيام ويمر

الزمان ليصبح الشعبان العربى والأسبانى شعب الأندلس.. لكن السلطة والإمارة تثير الشك والحسد بين الأمراء واقتسام المغانم يثير الطمع ورغبات الاستحواز.. فتظهر مع الأمير الأسود بوادر المؤامرة السوداء، حيث يتواطأ سرا مع ملك وملكة أسبانيا المخلوعين ويوقع وثيقة معهما، أما الأمير الأبيض فأكثرهم طهرا ونقاء، وتزدهر الحضارة العربية الشاملة لتضىء عتمة ظلام أوروبا كلها وتبدع رموز الفكر والحضارة فى ابتكاراتها وفنونها وآدابها، فيطل علينا «ابن زيدون».. «ولادة بنت المستكفى».. «عباس بن فرناس».. «زرياب».. وبشرى اختراعات هذه النهضة التى لا تهدأ، حتى قال الأمر الأخضر: «استعيدوا الليل لم يعد النهار يتسع لنور الحضارة العربية!».. ثم يتعرف على حسناء هيفاء بيضاء يسألها من أنت فترد باستحياء: «أنا الميساء يامولاى» فيكون الموعد ثم اللقاء الساحر بينهما، وفجأة تتقطع أواصر النشوى بينهما بهجوم جنود الأسبان مع الأمير العربى الأسود الخائن عليهم، فينتحر الأمير الأخضر قبل أن يمسه سيف الغدر، وتظهر مؤامرة سرية أخرى بين الأمير الأحمر مع الأسبان الذين لا يهدأ لهم بال حتى يستعيدوا أمجادهم وتظهر متعة فنون الأندلس بحضور القائد الأسبانى الذى لم يعد يفارق الأمير الأحمر بعد توقيع المعاهدة، وفى نهاية الاحتفال يصطحب القائد الأسبانى الأمير إلى بلاط ملك أسبانيا، الملك فرناندو والملكة إيزابيلا والحاشية فى نشوة ابتهاجا بمطالع انتصارات الأسبان على العرب، وباستقبال كريستوفر كولومبوس، ثم يصل القائد الأسبانى مصطحبا الأمير الأسود لاختبار طاعته وولائه أمام الملك والملكة بأن يتجرد من سيفه العربى ويحمل السيف والترس الأسبانيين ليحارب بهما الأمراء العرب الآخرين، وبعد خروجه يدخل القائد الأسبانى الآخر يرافقه الأمير الأحمر ليخضع للامتحان نفسه وتابع البلاط احتفالاته.

يُستقدم عراف القصر ويسأله الأمير الأبيض، فينبئه: هبة ريح آتية وإنذار بويل قريب داهم.. الأسبان قادمون.. يواجه لحظة الحقيقة المرة ويهرب منها إلى الخمر ويستمتع برقص الجوارى، ثم ينقض عليه الأسبان من خلف مشربيات الحريم.. فينكسر راكعا ويستسلم للبكاء، فتدخل عليه أمه صارخة فى وجهه: «إنك تبكى كالنساء على ملك لم تحافظ عليه كالرجال». ثم عودة إلى مجلس الطرب والموسيقى:

- المشهد الأول : لنرى الطلاب توحدوا بغناء الحزن على الأندلس المجد الضائع. إذ علموا أن انقسامات أسلافهم وعصبياتهم كانت سببا فى ضياع مجدهم ولا خيار أمامهم إلا التضامن والتوحد لإعادة مجد الأمس. وهرعوا لإحياء عنرس الحياة فى لبنان.. وتعود الذكريات إلى تراث الأمس ويتذكر الشيوخ العادات والتقاليد وقصص الحب وتتجمع صبايا القرية الحسناوات حولهم، فيتصابون محاولين تعليم الفتيات الدبكة، فالشيوخ يسلمون رسالة التراث إلى الأجيال الجديدة! وينتهى العمل الفنى الزاخم وسط عاصفة مدوية بالتصفيق من جمهور الحضور!

إنها حكاية المجد الضائع :

فإذا هم زرعوا الأمس غدا

زارك التاريخ كالبذر أهل

ومشوا جل الذى راموه جل
وصل الأسطول ها طارق ها
قوله منه ألا الخلف انتهى
هم بهم يا شعر واسكر يازمن..

لكن قراءة التاريخ تبقى حافزا للمستقبل ولم تكن دمعة تذرف على مجد بل عبرة ترنو إلى أبد.

فى لقائنا مع عبدالحليم كركلا صاحب الفرقة ومديرها الفنى ومصمم رقصاتها ومصمم أزيائها، قال: لدينا «مركز أبحاث» مسئول عن لملمة الآثار واكتشاف العادات والتقاليد، والنبش عن التراث العربى قبل أن ينقرض هذا التراث فى خضم حياتنا المعاصرة وصراعات التكنولوجيا، ويقدم لنا مركز الأبحاث «مادة خام» لنشتغل عليها.

- الباليه : هى التسمية للقصة المحكاة بلغة الجسد.

- الأوبرا : قصة محكاة بلغة الغناء بكورال وكورس وسوليست.

- الراقص المبدع : هو «روح»، «فكر»، «جسد» فهو طاقة علمية وجسد وفلسفة. والراقص العظيم يستخدم القدرات الثلاث معا فتتكامل وتتمازج داخله.

- أوبرا عايدة : عمل عظيم وأنا طبعا كنت شديد الحرص على مشاهدته.

* لماذا تعتمد الإيقاع السريع المتلاحق فى عروضك؟ هل لكى لا يصاب المشاهد بالملل؟

- ليس بالضرورة.. فلتعمل نبض.. السرعة والبطء تتغير من مشهد لآخر حسب التفسير الكوريجرافى للقصة، (الكوريجراف: تصميم الرقصات).

* ماذا تقول لغة «الجسد» التى تقوم مقام لغة «السرد والحوار الدرامى» فى عالمكم؟

- لغة الجسد تقول كل شىء.. الحب.. الحقد.. الآمال.. الآلام.. كل شىء.. وهذا أصعب شىء!

- نشتغل على تحضير العمل الجديد حوالى سنة ونصف السنة على الأقل، ويُعرض حول العالم فى رحلات مكوكية لا تهدأ على مدار عامين، أثناءهما نقوم بالتحضير للعمل المقبل الجديد. ويتكلف العمل الواحد حوالى ٥٥٠٠٠ دولار، ولا نتلقى أى دعم حكومى ولا تدعمنا أية جهة، فقط فى السنوات الأخيرة قام رئيس الوزراء «الحريرى» بتقديم دعم وأدبى سخى لنا، وهو وحده فقط الذى يقوم بذلك. عمر فرقتى ثلاثون عاما، وأنشأنا مدرسة خاصة بنا لتدريب راقصينا.

* ولماذا لا تنشئون مدرسة عامة للرقص لعمل كوادر فنية للأجيال المقبلة؟

- نحن بالكاد نستطيع توفير مدرسة خاصة بنا، فأين الجهة التى ستدعم مدرسة عامة.. عموما أنتم بمصر أفضل منا حالا.. فالمسئولون ووزير الثقافة فنانون وليسوا إداريون فقط، والأوبرا المصرية قفزة حضارية عظيمة وهى وليدة وعى، ولا يزال أمامكم مشوار طويل جدا.

- عملى المقبل هو: (٢٠٠٠ ليلة وليلة).. نظرة جديدة على عالم ألف ليلة وليلة وإبداع جديد لدخولنا فى عام ٢٠٠٠، وليس كما صاغتها أمريكا، إنها إطلالتنا العربية على القرن الجديد.

- حصلنا على جوائز وأوسمة عديدة منها:

البرنس ميكازا .. اليابان
جمعية شكسبير .. بريطانيا
وسام الاستحقاق اللبنانى
وسام الأرز اللبنانى
وسام تونس من رئيس الجمهورية زين العابدين بن على.
واسمنا موجود فى جميع الموسوعات الثقافية بالعالم أجمع.

- وليد عونى : مبدع وطاقة فنية، ويشكل ظاهرة خاصة بدار الأوبرا اللبنانية، وليس هناك مجال للمقارنة بيننا وبينه، فنحن عالميون وليس محليون، نحن نقدم الفن العربى فى ثوب عالمى وليطوف العالم بأسره.

- فيلم المصير : ليوسف شاهين طبعا رائع، وأنا شاهدت الفيلم، كما حضر يوسف شاهين للبنان وشاهد عروضنا، العيب الوحيد فى فيلم المصير هو «الأزياء»، فهى ضعيفة، فهذا عيب مصمم الأزياء وليس عيبا فى يوسف شاهين بل أقول هو مخرج الروائع.

- رأيى فى الجمهور المصرى أنه يتألف من طبقتين، طبقة شعبية مرتبطة بالفن الشعبى والموسيقى الشعبية وليست لها علاقة بالفن العالمى، وطبقة مثقفة لها علاقة مباشرة بالفن العالمى، و«المصرى» هو فنان بطبيعته، والفن مخلوق داخله، والمصرى ابن الفرح رغم ظروف الحياة القاسية.

- حلمى : .. آه صرت أعيشه حاليا وأحلم بأن تبقى الفرقة تمثل المستوى العربى الراقى.. وأصبح لنا تلاميذ سيكملون المشوار بعدنا مثلما حدث مع «الفين ايلى» و«مارتا جراهام».



بقعة ضوء

حجازى يطلب الرقابة على الشعر

حلمي سالم

"شعراء الحداثة نصابون" . بهذا العنوان المثير قدمت مجلة "صباح الخير" المصرية الحوار الذى نشرته مع الشاعر المصرى الكبير أحمد عبد المعطى حجازى (كان عنواناً من عناوين الغلاف)، فى أحد أعدادها الصادرة مؤخراً (١٦/٧/١٩٩٨).

كان الحوار، الذى أجراه الصحفى بلال فضل بمناسبة حصول حجازى على جائزة الدولة التقديرية فى الآداب لعام ١٩٩٨.

وليس من ريب فى أن أحمد عبد المعطى حجازى جديربالجائزة التقديرية، وأنها تأخرت عليه سنوات، فهو أحد رائدين (مع صلاح عبد الصبور) قادا حركة التجديد فى الشعر العربى بمصر للانتقال به إلى مدرسة الشعر الحر. وقد فاز بها عبد الصبور (أو اسمه) إثر وفاته مباشرة عام ١٩٨١. وحصل عليها فاروق شوشة فى العام الماضى (وهو أقل تأثيراً فى حركة الشعر من حجازى)، وكان الشاعر التقليدى محمد التهامي قد حصل عليها منذ سنوات.

ومادمنا نتحدث عن التقديرية فى الشعر ، فلابد أن نذكر أن فؤاد حداد وصلاح جاهين وسيد حجاب وعبد الرحمن الأبنودى وعفيفى مطر لم يحصلوا عليها، على الرغم من الأثر البارز الذى تركوه فى الشعر المصرى والعربى الحديث.

***

"أحمد عبد المعطى حجازي يفتح النار: شعراء الحداثة نصابون" . تحت هذا العنوان الغريب المفاجىء تحدث حجازى فى حواره الصحفى . وسوف أوجز بعض آراء حجازى فى هذا الحوار ، لكى يتسنى لى من بعد التعليق على ما جاء فيه من أفكار فاجأتنى وفاجأت تيارات التجديد والتحديث فى الحياة الأدبية المصرية.

يرى حجازى أن حيتاتنا"الثقافية قد اختلط فيها الحابل بالنابل، بما فيها من مؤسسات ثقافية أو حركة نقدية . لكنه يضرب على ذلك مثلاً بقوله "أنت ترى أن آخر عدد من مجلة «فصول» مخصص للدعاية لشاعر لايزيد عن غيره، نجح فى تكوين عصابة تهتف بقدراته الخارقة".

وعندما يسأله الصحفي: هل كان العقاد على حق حينما واجهك فى الخمسينيات؟ يجيب حجازى بوضوح :"نعم . العقاد كان على حق فى الخوف من المآل الذى ستصل إليه القصيدة العربية إذا تهاونا فى جانب يمكن أن يغرى بالتهاون ، حتى وصلنا إلى ما وصلنا إليه الآن. العقاد كان على حق، ولكنى أنا أيضاً كنت على حق. لأنى كنت أدافع عن جوهر الشعر، والعقاد كان يدافع عن شكل القصيدة، وله الحق لأنه لا شعر بدون شكل".

ويضيف حجازى : "العقاد وطه حسين كانا على حق، وكنا أيضاً على حق. قبل الآن كنت أقول: نحن فقط على حق. هم لم يروا الحاجة إلى التجديد، ونحن لم نر الحاجة إلى الحفاظ على التراث".

وعندما يسأله الصحفي: "حين يصدر المجلس الأعلى للثقافة ديواناً تتحدث فيه شاعرة حداثية – كما يسمونها – عن الصراصير والبراز بمستوى فنى منعدم ، ألا يزيد هذا من القطيعة بين الشعر والناس؟"، يجيب حجازى:

"نعم . من حق كل شاعر أو شاعرة شابة أو حيزبون أن تقول ما تشاء ، لكن النشر يجب أن يخضع لشروط وتقاليد . ما الذى يستحق أن نخرجه للناس؟ الدولة من واجبها أن تحافظ على مستوى الفن وأن تراعى الذوق العام".

سأله الصحفي: "الذين يسمون أنفسهم بالحداثيين يردون على من يتهمهم بتكريس القطيعة بين الشعر والناس قائلين أن الشعر فن نخبوى وليس للجماهير؟".

فأجاب بكل جزم: "هؤلاء نصابون، لا يخاطبون النخبة إلا إذا اعتبروا أنفسهم النخبة . وهم فى نظرى حتى لا يقرأون بعضهم. هؤلاء كذابون لا يقرأ لهم أحد شيئاً، وهم لا يتوافرون على قراءة كتاب . يتحدثون عن شعر المتنبى دون أن يقرأوا له ثلاثة أبيات . وهم ينفون شاعرية شوقى ويتهمونه بالتقليد".

وعن سؤال الصحفى: "يعنى شعراء مثل حلمى سالم وعبد المنعم رمضان ووليد منير وحسن طلب وغيرهم، لم يصل شعرهم إلى الناس ولم يقدموا فنا،

هل هؤلاء يستحقون أن تصفهم بأحفاد شوقى كما فعلت؟" أجاب:
"يستحقون، لأنهم فعلاً أحفاد شوقى.
وأحفاد شوقى لها معنيان: إما أنهم أثبتوا وفاءهم لفن شوقي، أو أن أحفاد شوقى هم الشعراء المصريون الموجودون فى الوقت الحالي. أنا أيضاً حفيد شوقى".
ويضيف :"حتى أحفاد شوقى ليسوا مثله. أنا شفت بعض أحفاد شوقى لا يعرفون العربية".

***

هذه بعض آراء حجازى فى حواره المثير المفاجىء . وقد اقتصرنا على الآراء التى تتصل بهجومه على الحداثة والحداثيين ، تاركين الآراء التى تتصل بالتطبيع وحركة السلام المصرية الإسرائيلية (لطفى الخولى وشركاه) وبالتطرف الدينى ، وبدوره فى مجلة "إبداع"، على الرغم من أن بعض هذه الآراء لا يخلو - هو الآخر - من الالتباس وإثارة الجدل.
وليسمح لنا شاعرنا الكبير أن نسوق بين يدهى بعض الملاحظات الموجزة، حول آرائه عن الحداثة والحداثيين. نجملها فى النقاط التالية:

(١)

حجازى شاعر حداثى كبير، فالحداثة - وأظنه يتفق معى فى ذلك - قوس كبير ذو موجات عديدة متتالية . وأولى موجات هذا القوس الكبير - فى مداه الحديث القريب - تبدأ برواد حركة الشعر الحر، الذين يقف حجازى فى القلب منهم . والمرء يعجب من أن يشدد حجازى الهجوم ، بهذا الشكل الحاد، على حركة شعرية هو واحد من كبارها . وإذا كان حجازى يقصد بهجومه بعض عناصر الموجات التالية من قوس الحداثة الواسع، فقد كان مطالباً بتمييزين ضروريين:
الأول: توضيح أن الحداثة (فى أزمنتنا المعاصرة على الأقل) هى موجات متتالية فى نهر واحد كبير ، حتى لا يظن بعض القراء أن حجازى مناقض أو بعيد عن الحداثة، وحتى لا يظن البعض الآخر من القرآء أن حجازى يدين نفسه.

والثاني: توضيح أن التيارات التالية للريادة فى الحداثة، ليست كتلة واحدة صماء ، وأن شعراءها يضمون الزائف والأصيل، الحقيقى والمصطنع ، حتى لا يظن بعض القراء وبعض الشعراء أن حجازى فى هجمته الضارية يشمل الجميع ، بلا تفريق بين الذهب والصفيح.

والحق أن القراء - ونحن معهم - فى حاجة ماسة إلى هذين التمييزين، حتى لا يكون ذلك التعميم المطلق - الذى مارسه شاعرنا - مساهمة غير مقصودة فى ما يدينه حجازى من "اختلاط الحابل بالنابل" فى حياتنا الثقافية.

(٢)

صحيح أن حياتنا الأدبية يختلط فيها الحابل بالنابل ، لكن المثال الذى ضربه حجازى على هذا الاختلاط ليس هو المثال الدقيق. فلم يكن عدد "فصول" عن أدونيس عملاً دعائياً، وإنما كان تحية تقدير من دورية مصرية نقدية لشاعر عربى كبير، حتى لو اختلفنا بعد ذلك حول طبيعة مواد العدد، وحول أحقية آخرين من كبار الشعراء فى الاحتفاء والتكريم.

وأدونيس – مهما اختلفت حوله الآراء – ليس شاعرا لايزيد عن غيره، بل هو يزيد عن بعض غيره، بإنجازه الشعرى والنقدى البارز ، وبتأثيره فى الأجيال الشعرية العربية، الجايلة والتالية على السواء. (وكل هذا لا ينفى أن شعراء كباراً آخرين، ذوى إنجاز وتأثير مماثلين أو مقاربين، جديرون بنفس التقدير والتثمين).

وصحيح أن هناك فى الحياة الأدبية ما صار يسمى تيار "الأدونيسيين"، الذين يتشيعون له ويرونه أبرز ظاهرة شعرية عربية راهنة، ويميلون إلى إنجازه وشخصه ميلا مسرفاً، حتى لقد أسميتهم فى موضع آخر "حزب تأليه أدونيس".

وقد نختلف مع هؤلاء أو نتفق ، لكنهم بالقطع ليسوا "عصابة"، فمنهم شعراء ونقاد موهوبون ومسئولون عن آرائهم ورؤاهم ، وليسوا قطاع طرق أو بلطجية. وإذا كنا ننكر منهم تكوين "حزب تأليه أدونيس"، فليس من الحكمة أن نتطرف نحن إلى الجهة المقابلة فنصبح "حزب تهديم أدونيس"، حتى لا نندفع إلى الهجوم على "كل" الآخرين بينما نقصده "وحده".

(٣)

المفاجأة الحقه كانت فى إقرار حق عباس محمود العقاد فى رفضه حركة الشعر الحر، فى منتصف الستينيات، بحجة "الخوف من المآل الذى ستصل إليه القصيدة العربية".

ومعروف أن عباس العقاد ، عندما كان رئيساً للجنة الشعر بالمجلس الأعلى للفنون والآداب هاجم الشعر الحر هجوماً متواصلاً، وقام بتحويل بعض قصائد هذا الشعر الحر – وكانت لعبد الصبور وحجازى – " إلى لجنة النثر للاختصاص".

واليوم ، بعد خمسة وثلاثين عاما وبعد أن دار الزمان دورته الكاملة، يقف حجازى – الشاعر الرائد المجدد – نفس الموقف المحافظ من التجارب التجديدية الشابة.

صحيح أن هذه التجارب التجديدية الشابة تحفل بالكثير – أو القليل – من الاصطناع والضعف والتشرنق والركاكة ، محتمية فى ذلك شعار الحرية والتجريب.

ولكن شاعرنا الكبير حجازى هو أعلم الجميع بأن كل الحركات الأدبية (خاصة فى مرحلة البداية) لا تخلو من الاصطناع والضعف وركوب الموجة فى حماية دعوى الحرية والتجريب. وأن هذه الحركات سرعان ما تصفى نفسها رويداً رويداً فى عدد لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة من الشعراء، الحقيقيين الأصلاء.

وقد حدث ذلك مع تجربة الشعر الحر نفسها: عدد هائل من الشعراء والشاعرين والمتشاعرين تزاحم وطفا على السطح فى البداية، ثم راحت التجربة تصفى نفسها إلى عدد محدود من الشعراء كممثلين أصلاء للتجربة الجديدة، كان من بينهم حجازى نفسه.

على أن هذه التصفية لا تتم بالقرارات الإدارية ، ولا بالحجب عن النشر ، ولا بالنفى إلى خارج شرعية الشعر. وإنما تتم بتنوير الحركة النقدية وبترشيح القراء وباتجاه ذائقة العصر وبالجهد المتصل للشعراء.

وشاعرنا الكبير يعلم أن الحجب لا يقتل الغث، وأن القرارات السيادية لا تصون نقاء الشعر، وأن النفى لا يصنع حياة، وإنما تنهض بكل ذلك شمس الحرية والإتاحة وتواجد الجميع . هذه الشمس الصريحة ، وحدها، هى التى تحرق الغث وتنضج الثمين.

(٤)

وإذا كانت حياتنا الأدبية تعاني - بحق - من اختلاط الحابل بالنابل، وانعدام المسئولية النقدية، فإن أسئلة الصحفى بلال فضل نفسها ، الموجهة إلى حجازى ، كانت تحفل بأمثلة صارخة على هذا الاختلاط وذلك الاستسهال النقدي. ولست أدرى كيف سمح حجازى لصحفى - ليس ناقداً أو متخصصاً فى الدرس الأدبى - أن يبنى بعض أسئلته على أحكام نقدية حاسمة باترة - من عندياته هو وحده - من غير أن يوضح له الشاعر الكبير ما فى أحكامه من الاختلاط للحابل بالنابل، ومن انعدام للمسئولية النقدية.

فهذا صحفى يصوغ سؤاله هكذا: "يعنى شعراء مثل حلمى سالم وعبد المنعم رمضان ووليد منير وحسن طلب وغيرهم لم يصل شعرهم إلى الناس ولم يقدموا فنا..." محتوياً على فرمانين نقديين جازمين، الأول أن شعر هؤلاء الشعراء لم يصل للناس.

والثانى أنهم لم يقدموا فناً. والغريب أن يمر هذان الفرمانان على حجازى مرور الكرام ، من غير أن يعدل للصحفى فكرته الدارجة عن علاقة الشعر بالجمهور ، ومن غير أن يشير إلى ملامح "الفن" الذى قدمه هؤلاء الشعراء (وهم بعض من تحدث عنهم فى كتابة القيم: أحفاد شوقى).

ويصوغ الصحفى سؤالا آخر هكذا: "... تعرف أن المجلس الأعلى للثقافة يصدر ديواناً تتحدث فيه شاعرة حداثية - كما يسمونها - عن الصراصير والبراز بمستوى فنى منعدم ..." وبذلك يسرب ثلاثة أحكام ناجزة: إنكار الحداثة عن الشاعرة (المقصود ، هنا، الشاعرة الشابة هدى حسين، وديوانها "ليكن") ، اختزال الديوان فى أنه يتحدث عن الصراصير والبراز - وهو ما ينطوى على تحريض أخلاقى ضد الشعر، ثم انعدام المستوى الفني.

وتعجب - مرة أخرى - كيف صمت الشاعر الكبير على هذه الأحكام المرسلة، من غير أن يوضح للصحفى ضرورة ألا نحاكم الفن بالأخلاق أو بحسن السير والسلوك، وأن الشعر الذى يتحدث عن النجوم والقمر ليس أشرف ولا أنظف

ولا أجمل من الشعر الذى يتحدث عن الصراصير والبراز، لمجرد "نظافة" موضوعات ذاك و"قذارة" موضوعات هذا.

وقد كان جديراً بحجازى - وهو الرائد والمعلم - أن يحكى للصحفي حكاية حسان بن ثابت، الذى قال عنه نقاد العرب "كان شعره فى الجاهلية قوياً جريئاً، فلما دخل الإسلام لان وضعف"، وأن يشرح له مغزى الحكاية المتلخص فى أن "الموضوعات الحميدة لا تصنع بالضرورة شعراً حميداً".

هل نكون مبالغين - إذن - إذا قلنا إن اجتراء الصحفى فى إرسال الأحكام النقدية المنتهية وصمت حجازى على مثل هذا الاجتراء، هما إحدى صور اختلاط الحابل بالنابل، الذى يشكو شاعرنا من استشرائه.

(٥)

ولكن كيف يصد حجازى أحكام الصحفي بلال فضل، بينما هو نفسه - فى إجاباته بهذا الحوار الصادم - يكاد يشارف هذا الموقف الأخلاقى نفسه فى الحكم على الشعر والشعراء. بل إنه يضيف إلى ذلك الموقف الأخلاقى "موقفا إدارياً" علويا، حينما يطالب الدولة بأن تتدخل لتحدد الشروط والتقاليد الواجبة فى الشعر الذى يخرج للناس، بدعوى المحافظة على مستوى الفن ومراعاة الذوق العام.

هذا الموقف الإدارى - وأوشك أن أقول: الرقابى - غير المتوقع من حجازى، لا يتجاهل فقط مبدأ حرية الإبداع ذاته (وهو المدافع الصلد عن الحرية، بكل صورها) بل يتجاهل أسئلة ضرورية من مثل: من الذى سيمسك مصفاة الشروط: هل هى السلطة السياسية أم الأمنية أم الثقافية؟ هل هم الشعراء والنقاد، المنحازون بالطبع لشعر دون شعر؟ هل هم الموظفون فى المؤسسات والهيئات، الذين لا علاقة لهم بالشعر؟

والحق أن هذا الموقف الإدارى السلطوى الرقابى، الذى اصطلى حجازى نفسه بناره من قبل، كان يستوجب التنديد الأشد من أحمد عبد المعطى حجازي، الذى يعرف - أكثر من غيره - أن الحرية أبقى من القيد، وأن الإبداع أوسع من الرقابة، وأن "الشعرية" أرفع من "الشرعية".

ولكن ما العمل إذا كان شاعرنا قد اختار الموقع الذى ناضل ضده منذ ثلاثة عقود، عندما كان فى طليعة الشعر "الحر".

***

والحقيقة، أننا - إزاء هذا الموقف المفاجىء من حجازى - فى حاجة ماسة إلى تفسيرات منه، عاجلة وواضحة، ومزيلة للقلق.

أيها الشاعر الكبير، هدّىء من روع المحبين.

***

وردة والشعر وبغداد

علي الدمينى
السعودية

١

قريبا من شرق القاهرة أعلن قائد الطائرة عن اتجـــاه الرحلة إلى الإسكندرية أولاً فخرجت من البحر فاتنة التاريخ وحديقة الثقافات المتعددة بفناراتها العالية ، ومكتبتها الشهيرة وشعرائها وكتابها وروائييها وكان "كفافى" ينشر شعره على ضباب أول الليل وإلى جواره أدوارد الخراط وهو يطل برواياته الإسكندرانية من الأفق مزيناً صلعته اللامعة بشعره الأبيض الطويل، لكننا لم نر وردة الزمان وبقينا نحدق فى حجب الليل المديدة إلى أن هبطنا فى أضـــواء المدينة وعلى هامشها القصى ، لم يكن أحدنا نحن الحاملين حقائبنا باتجاه القاهرة يعلن أن الرحلة ستشعل الذاكرة بدفء المتوسط ولكن البغتة أخرجت بعضنا عن صمته وأعرب عن احتجاجه على ما حدث فيما تذمرت رحلة صديقنا الشاعر عبد الله الزيد من الرياض إلى الطائف ، حيث حطت به الطائرة فى حائل ولم يبلغ مدى قوس سفره إلا عصر اليوم التالى وقد فاته قطار الأ مسية الشعرية فأقسم أن يبكّر فى أى سفرة يوماً على الأقل ليصلح أخطاء طيران الخطوط السعودية، وقلت كلنا فى الهم شـــرّق أيها القائد العتيد.

لم يطل المقام فى مواجهة ترانزيت المطار ولم يركب معنا أحد ففاضت السخرية واقترب الركاب من بعضهم يقطعون الزمن بالنكتة وبآمال ليالى القاهرة القادمة. كانت "ملابسى" تنتظر سفرها منذ عامين حين أعددتها للرحلة السابقة فملأت حقيبة كبيرة وجهزت الصغيرة "بأدوات" المغسل، لكن معركة سائقى الأجرة على اختطافى

أوقعتها أرضا فانكسرت الجرة وزجاجات المعسل ورددت أكثر من مرة: اللهم اجعلها رحلة خير وبركة.

حملني سائق التكسي وأنا أتثاءب في هزيع الليل الأخير، وقد جللني أسى التأخير حيث ينتظرني بعض الأصدقاء، فأخرجت الجوال كبدوي تحضر أخيراً، لأبلغهم بوصولي ولكن الجهاز البارد بقي يبحث طوال الرحلة عن بوصلة وكنت أدفع ثمنها من أيام القاهرة وجماليات معرض كتابها البهيج، وأتوجها بمتاعب التنقل من فندق إلى آخر ومن شقة إلى أخرى، حتى قابلت "وردة" في اليوم الثالث.

دخلت فندق "البارون" وكانت قلعته التي صممها وسكنها وخطط بناء مصر الجديدة المهندس العالمي "بارون"، لما تزل على حالها تشعلها الأضواء من الخارج فتتداخل ستائر الظلام مع أبهة البناء المتداعي ورغم اتخاذ عبدة الشيطان هذا القصر مقراً لهم قبل عدة أشهر إلا أن ذلك أضفى على الموقع بعداً أسطورياً توج هاماته البعيدة وطرح أمامي أسئلة عديدة عن المبنى والمعنى والاختيار شغلني حتى جلست في غرفتي فتذكرت صديقنا الجميل عبد العزيز مشري الذي عشق فندق الفراعنة وحراسه وعاملة البدالة وأحاله من "نزل" متواضع في أحد شوارع قلب القاهرة الفرعية إلى رمز لا يذكر إلا ويحضر عبد العزيز معه وبعض من تفاصيل قصصه ورواياته خاصة رواية (في عشق حتى) حين أصبح الفندق وغرفه ومطعمه مناخاً خصباً أبدع فيه الروائي مطاردة حتى وتتبعها من منزل إلى آخر وبلغ به السفر أطراف الأقاليم البعيدة باحثاً عنها .. متأملاً عاشقاً ونزقاً كالعصافير، ولكنني أقفلت باب الذكريات لأعود لها لاحقاً وفي قلبي حفلة تتأهب لاحتضان القاهرة بكل ما فيها من تناقضات الحرية والكبت، والثقافي والعفوي، وابتسامات النيل الساحرة إزاء بؤس الحارات الخلفية.

المدن الكبرى هي التي تستحقك بضجيجها في النهار وتؤنسك باستمرار حياتها في الليل فتغفر لها قسوتها حين تخرج بعد منتصف الليل فتلقى الشوارع مكتظة بالبشر والسيارات والمحلات المفتوحة حتى الصباح "بحثت عن "تاكسي" وأسرعت إلى شقة "أبو يعرب" فوجدت الأصدقاء ينتظرونني. كم هو ممتع ذلك المساء التي تستمع فيه إلى أحاديث الذاكرة الشابة والعنيفة للأستاذ عبد الكريم الجهيمان وتصغي فيه إلى ذكريات فهد العريفي المضيئة وتقفز فيه طرباً مع ضحكات محمد العلي والآخرين حوله هؤلاء الأصدقاء أعرفهم جيداً هنا، ولكن لماذا يكونون بهذا الجمال والعذوبة والظرف وروح الدعابة في سماء القاهرة؟

٢

كان بهياً كشيخ في اختمار شبابه وهو يحضر لاستلام جائزته عن كتابه (الإبداع والدلالة) وقد حرصت على السلام عليه حين رأيت الشاعر السعودي هاشم جحدلي يسلم ويتفق معه على موعد لحوار ثقافي (لا أعلم هل تم أم....) لجريدة

عكاظ ».. وفي زحمة التعارف والقبلات بمن نعرف ومن اهتدينا إليهم وتحت سحب الكلام ودفء العواطف ورنين المجاملات ضاع مني (محمود أمين العالم) الذي يعد واحداً من آباء الفكر والممارسة النقدية المعاصرة في عالمنا العربي فلم التق به ولم تسعفني الأيام الأخرى برؤيته غير أني ابتهجت بالجائزة وكتابها وقررت أن اتصفح في شقتي الأولى عناوين ذلك الكتاب فدعاني ما قاله "عن الوضع الراهن للنقد الأدبي في الخليج" للقراءة.

ليس جديداً إعلاني عن إعجابي بهذا الناقد والمثقف الكبير ولكن شعوراً إقليمياً بالاعتزاز داخلني وأنا اقرأ كلمته الختامية خلال الملتقى الرابع الأدبي لدول مجلس التعاون الخليجي بالكويت عام ٩٥ م حين عرض للأوراق المقدمة من نقاد المملكة وتوقف محللاً لورقة الدكتور سعد البازعي. ومحاوراً لورقة الدكتور معجب الزهراني، وورقة الدكتور سعيد السريحي، وحين بدأ في جدله مع ورقة الدكتور الغذامي حول "آفاق ما بعد الحداثة" قال عنها ولعلها أن تكون أخطر الأوراق التي قدمت في الملتقى وأكثرها إثارة للحوار والتساؤلات" ثم يشير إلى اتفاقه معه في قسمها الأول الذي كسر فيه الجغرافيا عن النقد واختلافه معه على الموقف من تبنيه لما بعد الحداثة كضرورة لإجبار سواها للحاق بركب الحياة". ولعل اختلاف العالم مع الغذامي في هذا الشأن لايخفي ما يتفقان عليه في الجوهر - كل من منطلقاته الفكرية والنقدية - إزاء فكر ومنجز الآخر فالعالم يصدر فكراً وممارسة نقدية من قناعة بضرورة الانفتاح على الآخر وعدم الانغلاق على ما بين أيدينا واعتبار الثقافة والفكر العالميين معطى إنسانياً مشاعاً لكل أمة تأخذ منه ما تستطيع هضمه والإضافة إليه وترفض منه مثلما ترفض من مكوناتها الثقافية ما أصبح ميتاً أو خارج أطر التحفيز والحركة والحياة، شريطة أن يقوم ذلك على منهج نقدي يستند إلى العلم والعقلانية، فيما يرى الدكتور الغذامي أن علينا الأخذ من الآخر حيثما وقف وأنجز وأنه ليس في مقدورنا أن نصدر فرماناً ثقافياً نلتزم به، إذ لم يعد أمامنا خيار في مجاراة عصر ما بعد الحداثة ولم يبق أمامنا إلا أن نبادر إليها وننطلق معها".

وبقدر ما غمرني به المقال من سرور مضى بليلي إلى أطراف صباحه فقد تذكرت مقالات كان الدكتور الغذامي قد نشرها في جريدة الشرق الأوسط معقباً ومنتقداً كتابة "العالم" عن روايات صنع الله إبراهيم في كتابه المرسوم بـ "ثلاثية الرفض والهزيمة" حيث وصفه الدكتور الغذامي:

"بالألسني المتورط"!، غير أن ما قرأته للعالم عن ذلك الملتقى شكل ملامح جسور جوهرية بين أرباب الفكر النقدي يخرج بالمعرفة والاجتهاد من دائرة التحيز للرأي والتحزب للفكرة إلى أفق الحوار الخلاق الذي لا تعميه عتمة الانفعال ولا سطوة القناعات عن البحث والتأمل والقبول والرفض بلغة المعرفة وسلطان المنطق وحق المعايشة والاحتلاف.

ولعلي أضع يدي بثقة واطمئنان إلى تجسد هذه القيمة حين عدد "العالم" نقاط افتراقه عن الغذامي ثم أكمل حديثه عنه قائلاً "وليس في هذا ما يغض من القيمة الفكرية والأدبية الكبيرة للدكتور الغذامي الذي كان لورقته هذه ولمداخلاته الغنية العديدة طوال الملتقى فضل كبير في المساهمة في حيوية الملتقى وإغناء حواراته" توقفت أمام ما جرى وشعرت بالامتنان حيث لم تثن تلك المقالات الحادة الأستاذ "العالم" عن الوقوف من الغذامي بعد عشر سنوات ، في قضية شائكة وفي سلسلة مداخلات مختلفة، موقف الثناء والاحترام رغم الاختلاف ورأيت في كل ذلك شهادات لتطور الحركة النقدية في المملكة ودلالات على أخلاق العلماء الذين لا يحجب الخصام أو الاختلاف بينهم أضواء الحقائق والبحث عنها في أي مكان أتت وفي أي زمن جاءت.

لكنني، وأنا أتخيل هذا المناخ المعافي، رأيت تسمية الأستاذ "العالم" لنقاد المملكة "بمدرسة النقد الحجازية"، في معرض تعقيبه على ورقة الدكتور السريحي تسمية قلقة إنّ لم تكن نشازاً فلعله يعدل أو يصلح قلقها في الطبعة القادمة.

***

كنت في اليوم الثالث قد أطلعت على فاتورة الفندق فهالتني تكاليفها الباهضة وكان السائق الذي تعرفت عليه في المطار يغويني بتغيير المكان والبحث عن شقة قريبة من معرض الكتاب وشقة "أبو يعرب" فحملت حقائبي إلى المحطة الأولى "شقة نظيفة ورخيصة تحقق الشروط كلها ومن سواق زين عاش في السعودية وفي أبها بالتحديد مدة طويلة فوافقت..."! دخلنا الشقة بعد المغرب ، وكان الشارع يغلي بالسيارات وبالمشاعر العامة المختلفة إزاء اقتراب ضربة أمريكا للعراق، وبمتابعة مباريات الفريق المصري في تصفيات كأس أمم أفريقيا، وكنت على عجل للذهاب لمعرض الكتاب.

طفى صوت مذيع نشرة الأخبار من التلفاز على فضاء الكلام في الصالة ؛ وشاركته أم أحمد شغالة الشقة وصديقتها "وردة" وقد دخلنا في عراك قالت أم أحمد: هم الأمريكان مالهم ومال العراق كل يومين عاوزين يضربوه، وقاطعتها ورده: هوه صدام ماله بيطلع لينا كل يومين بحاجة جديدة؟

قلت أهلاً يا أم أحمد ونظرت إلى وردة بابتسام وغادرت إلى المعرض.

٣

يمكن لك أن تسميه "احتفالاً" وله أن يطلق عليه "كرنفالاً" أو "هايد بارك" ولآخر أن يقول هذا "مولد يا دنيا".

هكذا ستجد نفسك ، وأنت تدخل بوابة معرض الكتاب الدولي في القاهرة، وكأنما تتحلل من ثيابك وتغسل القلب بنشوة الناس والكتاب والندوات والأغاني والرقصات الشعبية والأمسيات الشعرية وبالوجوه التي تعرف البعض منها وترتاح للكثير وتزور عن القليل، ولعلك ستضحك حتى الثمالة حين ترى المثقفين السعوديين وقد احتضن واحدهم

اصدقاءه الذين لم يرهم منذ يومين وكأنهم قدموا من شرق آسيا أو مغرب الكون.

زرت معرض القاهرة للكتاب غريباً قبل عامين لكننى فتحت أبواب ومشاعر استقبلتنى هذا العام بمودة التعارف الشخصى أو المسموعات الثقافية وقريباً من مكتبات الأزبكية يتكىء مقهى الاستراحة ليستقبل الكثير ويودع الكثير وتدار على طاولاته الصغيرة وكراسيه المتواضعة حوارات عفوية وعميقة ومتشعبه وقاسية بقدر ما فى فضائنا الثقافى والعربي من مشاغل ومشاعر واحتمالات.

وهنا ستلتقى بأصدقاء تعرفهم فى الكتابة وأصدقاء عاشوا فى وطنك ولم ترهم وصديقات لا يفصل بينك وبينهن سوى جسر أو بحر صغير.

وعلى فراغ الطاولة الصغيرة جلست إلى الروائى إبراهيم عبد المجيد ، والروائية البحرانية فوزية رشيد والروائية المصرية هالة البدرى ، فقلت لإبراهيم : أتراك وجدت مناخاً آخر تخلق فيه أبطالك بعد "البلدة الأخرى" أم مازلت تبحث عن بلداتنا التاليات؟

ابتسم بمودة وأجابنى بهدوء: يكفينى قراءتكم لروايتى والتى لم أصدر فيها عن رؤية نمطية مسبقة لمجتمعكم كما قد يتبادر للذهن ولكننى رصدت تفاعلات عدة شرائح ومستويات وشخوص من أهل تلك المدينة ومن الوافدين إليها، وقد أبرزت استغلال الطبيب - وهو عربى - لوظيفته والصيدلى وسواهم مثلما صنعت ابطالى من نماذج متفرقة فى ذلك الواقع.

سألته وما آخر مشاريعك فأجابني:

روايتى الجديدة عن الإسكندرية .. صمت قليلاً وأضاف لقد ترجمت روايتى "البلدة الاخرى" إلى عدة لغات أجنبية وقد حاول العديد من الصحفيين إجراء حوارات معى بغية تكريس قراءاتهم النمطية لمجتمعكم ولكننى رفضت لأن ذلك التصور لم يكن وارداً فى ذهنى مطلقاً ولا أود تكريسه.

اكتمل الحديث والتم إبراهيم على نفسه وبدا وكأنه يسبح فى كوكب آخر حين أدارت فوزية رشيد مؤشر المذياع الصغير الذى تحمله فى حقيبتها السوداء بحثاً عن آخر نشرة للأخبار وهمهمت : أنا قلقلة لأننى أتوقع ضرب الأمريكان للعراق فى أية لحظة.

حضر آخرون وغادرنا آخرون ودارت الحوارت عن نذر وأحسست أن بعض الجالسين وقد عرفوا أننى من السعودية قد البسونى ثوب "النمط" فكانت تعليقاتهم الحادة على موقف دول الخليج من تدمير النساء والأطفال والبنية التحتية فى العراق وأخذ بعضهم بتوجيه حديثه إلى وكأننى مسئول الحرب والسلام فى المنطقة.

قلت لهم: لن تقع الضربة!

سخروا منى وفى عجاج الأحاديث أوضحت رأيى وأسندته إلى معطيات الواقع الجديد المغاير لعام ٩٠م حين كان العراق يحتل الكويت. قلت لهم لن تقع الضربة لأن الدولة العربية لا ترضى ذلك والشارع العربى يغلى ضد الحرب ويكفيك أن استطلاع الشرق الأوسط أوضح أن ٩٠٪ من

السعوديين ضد الحرب، كما أن المصالح المتناقضة للدول الكبرى تمنع الاتفاق وتعيق الانفراد باتخاذ القرار. سخر الكثيرون وقالت روائية تجلس إلى جواري: اسمح لي أنت شاعر وكاتب ولكنك لا تفهم في السياسية، وغادرت طاولتي مغضبه.

٤

على أطراف الصباح كنت أغادر شقة "أبو يعرب" والأصدقاء وأقطع الشارع الفرعي إلى الرئيسي باحثاً عن "تكسي" ململت جسدي "بالبالطو" في أواخر ليل قارس قالت "وردة" إنهم يسمونه "أمشير" وحين بلغت الشقة متعباً ألقيت بنفسي على السرير ولم أصح إلا ضحى الغد، كان بؤس صامت ينهل من الجدران وشراشف الغرفة الكسلى تشير إلى بقع قديمة مقززة فقررت البحث عن شقة أخرى هذا اليوم.

ذهبت مبكراً إلى المعرض فوجدت مظاهرة صغيرة تجوب شوارع المعرض تندد بأمريكا والحرب ودخلت المقهى بحثاً عن كوب شاي ساخن وأرجليه لأتأمل هذا المشهد الذي لم أعتد رؤيته إلا في التلفزيون.

على الطاولة المجاورة كان عدد من الجيران يعلقون على المظاهرة، وقال أحدهم إن الأمير سلطان أعلن البارحة رفض السعودية استخدام قواعدها لضرب العراق. داخلني شعور بالبهجة والخروج من أزمة التنميط"، وعلق آخر على الخبر متسائلاً حول قدرة السعودية على تنفيذ ذلك الرفض فأجابه زميله أن القدرة ليست مهمة ولكن الإعلان عن الرفض هو المهم.

شف النهار في منتصفه عن هدوء مشبع بالراحة النفسية وكانت عيناي تفتحان الأفق على فراشة الشعر والتشكيل الخليجية وهي تدلف إلى المقهي. عرفتها وكنا التقينا قبل عامين لمدة دقيقتين فقط ولكن من ذا الذي يجرؤ على نسيان شفافية العصافير وابتسامة الماء، واقتربت وهي تسلم على أصدقائها من طاولة إلى أخرى حتى حسبتها قد نسيت ملامحي لكنها تجيء إلى مكاني مرحبة بدفء الخليج ورقة أهله وكأن ليس بالمقهى إلاي.

قالت: عدت البارحة من مهرجان الشعر في عمان وسأشارك في أمسية الشعر هذه الليلة فهل ستحضر؟ قلت وكيف لي أن أحرم نفسي من أمسية شعرية أنت أحد فرسانها ياميسون.

عدت إلى الشقة و"ململت" كتبي وأشيائي وأمامي كانت أم أحمد تودعني بأسى أمومي رقيق وقالت إن "وردة" حتزعل منك.

قلت لها: أعطيها هذه الرواية لترى موقعها فيها حين آنست "وردة" عزلة سهل الجبلي في السجن وحتماً ستفرح بها، وأرجو ألا تخبريها عن مكاني الجديد.

ذهبت لمكتب "التأجير" بحثاً عن شقة جديدة وحين قادني السائق إليها كانت فعلاً "خمسة نجوم" لكنني افتقدت أم أحمد و"وردة" حيث وجدت شقة جميلة تجلس فيها أم "سيد" الشغالة وكأنما تجلس على عرش الامبراطورية كلها فأطلقت عليها لقب "البيه" الشغالة على وزن "البيه البواب"، هجم المساء

البارد محملاً بغبار رياح، أمشير "فدخل العظم مبكراً واستعنت بما تبقى من ملابس شتوية فى حقيبتى عليه ومضيت إلى أرض المعارض لحظور الأمسية الشعرية فى حوالى الساعة التاسعة مساء.

فى مدخل القاعة تعرفت على الشاعر عباس بيضون، وأحتضنني بشوق ماجد يوسف الشاعر والناقد المصرى الذى عاش فى حياتنا الثقافية زمناً خصباً وأقبل على محمد أبو دومه مرحباً وسائلاً عن شاعرنا محمد الحربى المدعو للمشاركة فأجبته : ربما انشغل بظروف صحية عائلية وهذا تلفونه إن أردت الاتصال به.

بدأت الأمسية وقرأت فاطمة قنديل شعراً مدهشاً لم يكن الحضور مهيئاً للإستغراق فى شعريته، وحين أتى دور الشاعر علاء عبد الهادى تقدم للإلقاء وأهدى قصيدته لبغداد التى تتوقع سيل القنابل كل لحظة. ضج الجمهور الصامت بالتصفيق ليذكرنا أن المنبر هو للمباشر والتقريرى ولكن علاء قرأ قصيدة جميلة لا علاقة لها ببغداد فكرس مفارقة كسر التوقع وأسهم فى تكثيف صمت الجمهور وخيبته.

كان الحاضرون يتبادلون همس الأحاديث، وكان بعضهم يستمرىء عادة "القفشات" حتى لكأن الجو يفيض بطنين النمل أو الذباب ، وحين قدم أبو "دومه" ضيفة الأمسية مرحباً بالشاعرة العربية الخليجية "ميسون صقر" هدأ الطنين وبدأت بقراءة بعض قصائدها.

هل فاجأها الصمت أم أن مقدمة علاء عبد الهادى أربكت الحسابات؟ هل كانت تود تعويضنا عن إطالة بعض الشعراء بافتعال سرعة القراءة لخلخلة الروتين أم أن تلك طبيعة إلقائها؟

كانت رقتها نصاً لاذعاً ونافراً كجموع مهرة برية لكنها وهى تلقى قصائدها كانت تغالب ارتباكاً ما، وحين كنا نغادر القاعة وبصحبتنا بعض الشعراء إلى خارج المعرض تساءل أحدهم عن دلالات قصيدة "علاء"، وقالت ميسون لا أدرى ماذا كان يقول وعلق آخر يمشى بجوارى : إنه قاموس الستينيات.... حينها فسرت ارتباك لحظة الإلقاء وإحساس الشاعرة بشىء ما يضعها فى خانة "النمط" لأنها من الخليج وهو ما دعاها لأن تقول فى مقدمتها : إننى شاعرة مصرية وأماراتيه، وقال جارى لقد أخطأ علاء في حق نصه الجميل بتلك المقدمة المقحمة على النص. تطلعت إلي ميسون وتساءلت صامتاً: كيف ينشد الشاعر قصيدته المثخنة بحرائق الوجد والكلمات أمام الجمهور بينما تضعه الظروف والمفارقات القاسية فى موقع المدافع عن كينونته فترتبك لحظة الشعر ويختلط الشعرى بما هو ضده؟.

٥

فى مناخ ولود – لا يراه أهله كما تراه أنت القادم من البعيد – تستعيد الأشجار خصوبة أغصانها المطفأة أو تستنبت من رحم الذاكرة الثقافية ثمرة جديدة تشكل مع غيرها – المؤتلفة والمختلفة – غابة من كلام مضىء يدفع بالحياة الثقافية خطوات أخرى للتفتح والجريان ، حيث تأخذ المجلات

الثقافية - خارج أطر المؤسسات دورها في التعبير عن مختلف المدارس الأدبية والتوجهات الفكرية والفنية.

وكما فاجأتني ، قبل عامين، كثرة المجلات والكتب الأدبية غير الدورية في مصر ، فقد أسعدني ظهور أخرى هذا العام مثل "سطور" و"خماسين" واستعادة مجلات كأضاءة ٧٧ روح المغامرة واستئناف الصدور من جديد.

هذا اليوم وقفت طويلاً في طوابير الهيئة العامة للكتاب المصرية التي تعد إحدى الحواضن الدائمة للمعرفة والإبداع والنشر والتوزيع في مصر لأعود بعد جهد بالقليل الذي يتلألأ كالذاكرة وبالتعب الجميل الذي يتدحرج في الزحام ليس لمشاهدة مباراة كرة القدم ولكن للحصول على كتاب وبسعر يمكن أن يكون في متناول الطبقات الوسطى على الأقل. وبعد الظهر عرجت على دور النشر العربية، وبرغم غلاء الكتاب، إلا أنني كنت أجلد نفسي للخروج من مكتباتها فأنا عطش للكثير مما ينقصني وطامع في الكثير مما يشاغبني ولكن كيف لي بقراءة كل ما أتمنى!

ومحملاً بأثقالي الذهبية، لذت بالمقهى بعد العصر وانتحيت ركنا قصياً أتأمل وأدخن الأرجلية، وكان جمع صاخب يجلس بقربي . كان أكثرهم صخباً يعرض آخر اعداد مجلة إضاءة ٧٧ وأقلهم كلاماً يتصفح أوراقها فاستعدت الأيام المشبعة بغبارها الدفين ورأيتني في أواخر عام ٧٧م في بغداد في زيارة القاص المتميز عبد الله باخشوين حين عرفني على الروائي الكبير المرحوم غالب هلسا.

كان غالب هلسا الروائي الأردني مصرياً في هواه متعصباً لها أكثر من أهلها فاندمج في مناخاتها وتقبله مجتمعها ، بقدرته الخرافية على هضم الآخرين وإدراجهم في نفائسه، فكتب هلسا أجمل رواياته في مصر وعنها منذ الضحك حتى السؤال، وبقي وفياً كنيلها لمصر الإرث والثقافة والواقع والمستقبل.

وفي ذلك اللقاء وبحضور بعض المثقفين العراقيين كان أحدهم يقرر أن الشعر موطنه العراق والقصة .

أرضها في مصر لأسباب عددها فانبرى هلسا غاضباً ومفنداً ثم وضع أمامنا أحد أعداد مجلة إضاءة ٧٧

وقال : هنا ستجد ما ينسف تحليلك أيها الصديق، فالشعر في مصر أيضاً فاقراً لهؤلاء الشبان.

غادرتنا السنوات أو غدرنا بها، وبقيت في الذاكرة أسماء تابعتها عن بعد وغابت عنها أسماء عديدة وحول هذه الطاولة الصغيرة في مقهى معرض الكتاب بالقاهرة كان عدد منهم - لا ريب - يتحلق حول العدد الجديد منها تهيبت اقتحام الدائرة لكن ماجد يوسف الذي اقترب مني في فجأة من زحام أدخلني أحد أطرافها ، فعرفني على صاحب الضحكة العالية حلمي سالم ، وعلى سيد الصمت النبيل جمال القصاص وهكذا وجدتني مع ثلاثة من أعضاء هيئة تحرير مجلة إضاءة ٧٧ في تشكيلها الجديد (الجديد / القديم).

وفي افتتاحية الاستئناف قالت الكلمات : "تستأنف" "إضاءة" العمل

والصدور لأنها ترى أن الضرورات الفكرية والجمالية والعملية التى استدعت صدورها عام ٧٧ لاتزال مطروحة وماثلة من ناحية الجوهر ، وإن اعترت المظاهر الخارجية بعض التعديلات الطفيفة". وحين تمضي فى قراءة ما تبقيستلمس روحاً تضطرم وتتحدى وتنقد وتدين ولا تفتقر إلى لباس الوضوح والقسوة رغم أن كتابها قد تجاوزوا عنفوان الشباب ومراحل التأسيس لتجاربهم الشعرية والنقدية إلى فسحة التبلور والكيان ولعل ذلك يعود إلى روح التحدى ومعارك الصراع الحياتية والثقافية التى يعيشونها كغيرهم من المثقفين العرب والتى تكاد أن تجرف المرء - رغم نبل هدفه - إلى استعداء أو شطب الآخر. ولعل هذا الحس المنبث فى الافتتاحية قد نبه كاتبه لضرورة البحث عن أفق الحوار فحوت تلك المقدمة فقرة مهمة تقول "لقد آن أن يتحول ذلك الاحتراب المريض إلى سجال جمالى نظيف، وأن يتحول ذلك الشتات المتناثر إلى تنوع وتعدد باهرين، وأن تتحول "فاشية" نفى الآخر (الشعرى) إلى اعتزاز صحى بالذات بؤرته العميقة هى الاعتداد بهذا "الآخر" وأن تتحول النميمة و"التنابذ" بالألقاب إلى "حوار رشيد" بين راشدين).

لم يطل اللقاء مع الأصدقاء فى "إضاءة ٧٧" لكنهم دعوا مبدعى المملكة للإسهام فى الإطلالة على الساحة الثقافية فى مصر من خلال منبر إضاءة وقد بادلتهم الدعوة للكتابة لمجلة "النص الجديد" التى يصدرها كتاب النص الجديد في المملكة، ولم يكن "أبو يعرب" بعيداً عن هذا الحوار لكنه دعانى الليلة للعشاء فى شقته ليكتمل عقد الأصدقاء، فقلت له مازحاً أتظنني أتيت إلى القاهرة لأملأ لياليها بك وبالأصدقاء السعوديين وبالكبسة؟

كان أن يطلق على بعض تعبيراته المغسولة من وقارها ولكنه تمالك نفسه أمام الجمع الكبير وقال ساخراً:

وأين ستملأ لياليك يا "متيح" فى الهرم أم على النيل؟ قلت له لا.. سأملأها بصخب المثقفين في "الأوقريون"!

غادرنى "أبو يعرب" كعسكرى لم يطعه ابنه ، وكان غضب شفيف يسيل على وجهه وقد أردت الدخول معه فى قسوة الرد لكننى لا احتمل أن أبادله تلك المشاعر لأننى أعلم - وبالرغم مما تنبىء عنه لهجته أو حركته من عنف - بأن هذا الرجل يخبىء بين جنبيه مشاعر نبيله لو سكبناها لغطت العالم، ولحظتها تبدت أمامى قصيدة محمد العلي: "يا ليلي يا عينى" المنشورة فى العدد الثانى من مجلة النص الجديد، حيث يستدعى ، وهو فى العتمة، ما يحمله القشعمى من بهاء فيقول:

يا ليلى ويا عيني
سأشرح لعنتى للنيل
للعيد الذى تركته فى روحى تفيده
حائراً قلقاً،
لصمت (القشعمى) وقد غضبت ، فنامت
الأضواء فى عينيه،
أضبح كل شىء هوة رعناء.

يا الله
رذاذاً قشعمياً فوق أرديتى الجديبة.
.هذه (الدهناء) فى لغتى
وفى الأشياء.



نص

الرحلة ما قبل الأخيرة للفلسطيناد

توفيق فياض

وكالعادة .. فكلما شدت الطائرة فى مطار تونس رحالها واقلعت بي، إلا وشعرت بحزن عميق يمتلكني، ووجع ناعم فى القلب ينخزني، وكأنى أفارق الأرض لأول مرة.. لآخر مرة.. فأنزوى طفلا أضاع أمه ذات ليلة من ليالى الشتات فى جبال جنين ووديانها قبل خمسين عاما، والعصابات اليهودية تزرع الأرض خلفنا نارا ورعبا وموتا وأرضا يبابا.. فألتصق بجدار الطائرة وانكمش وعيناى لاتزالان تتعلقان بالأرض التى بدأت تبتعد وتبتعد ، والطائرة التى قدت على فراقها ثوب السماء وصرخت ، لاتزال تجوح جداً وتجوح ، فتنقبض روحى وتدمع عيناي، وأحس فجأة بندم مفاجيء ومعذب لهذا السفر، واتمنى لو أن قوة خفية تحملنى من الطائرة وتعود بى إلى الأرض ثانية.

أهو العمر الذى يرحل بك يا ترى .. أم هو الشيب الذى غزا القلب والمفرقين أيها الكهل الغر منك.. أهو الموت الذى بت تحدسه نهارك وتلتقيه ليلك .. أم هو الحب والعشق لمنفاك الوطن.. تونس؟.. فيا أيتها الجميلة الودود المتمطية على ضفاف اللازورد والسندس ، ما الذى فعلت بهذا الفلسطينى المرحل التائه المستوطن الراحل فيك منذ ربع قرن خلا.. وخوفه من صدك الاتى ذات يوم لا محالة.. يؤرقه ويعذبه.. وأنت الجميلة يا تونس دوما .. وأنت الساحرة الفتية دوما .. وهو العاشق الكهل العابر الساكن فيك.. الراحل العائد دوما ..

ايقظنى حنين الطائرة النائخة لعناق الأرض ثانية، من سنة طفلة على مقلتى .. اعشق تلك اللحظة التى تصرخ فيها الطائرة ولها للارتماء فى حضن المطارات فوق صدر الأرض.. وكنت دائما .. اعشق .. ومنذ الطفولة حنين النياق المتعبة النائخة.

كانت عيناى لاتزالان ترنوان إلى الأسفل نحو الأرض.. والأرض من تحتى مشاعل ضوء ازلية.. تمتد وتمتد... وتمتد... مشعل يتلوه مشعل .. يتلوه مشعل.. ومنذ المشعل الأول فى معابد آمون وتوت عنخ أمون.. ومنذ المشاعل الأولى فى فسطاط عمرو ، بل ومنذ اشتعال القمر الأول على جبين النيل .. إنها القاهرة.. القاهرة.. أم العواصم والمدن .. رف قلبى جذلا.. رف حبا وحنينا وانينا.. رف وجعا.. فقد كنت يا قاهرة بكر ما رأيت من مدن الدنيا بعد حيفا .. ومن لم يلق ذات مرة حيفا .. لم يلق يا قاهرة فى حياته على الأرض من مدن الدنيا مدينة. فكنت ، وليشهد الله حبى الأول بعد حيفا وبعد القدس .. وقاتلتى كنت .. ووجعى الدائم وانينى وحنينى إلى كرمل حيفا الذى انتزعتنى من فوق قمته .. ومن دروب الصنوبر فيه ثم انكرتني. فالصنوبر نابت فى جسدى ، ورشح عبيره المتفجر من عيون جلدى كان أقوي.. ولكنك ستظلين يا قاهرة حبيبتى .. وسيظل النيل يجرى فى عروقى إلى أن يصب فى الأردن .. ويجرفنى إلى ضفاف بحيرته.

أعادت إلى اليافطات المشيرة إلى المسافرين عبورا ذاكرتى . كنت قد نسيت تماما أن القاهرة هذه المرة لم تكن إلا محطة عابرة فى رحلتى .. وأننى وصديقى الكاتب الفلسطينى ، يحيي يخلف ، الذى سألتقيه هنا فى طريقنا إلى بلاد اللبان والطيب والبخور .. تلك التى تمتد عند أطراف أقصى ذاكرة للطفولة على ضفاف البحار اللامتناهية .. واساطير التكوين وجلجاش واوتنابشتيم وحكايا السندباد، وأسياد البحار والملوك والأوائل ، والفاتحين والسلاطين والطهر والمهار والايائل .. بلاد مجان .. بلاد مازون .. بلاد عمان.

جميلة هى اللحظات التى يلتقى بها الإنسان صديقا عزيزا عليه بعد فراق طويل، وبعد أن كان المنفى قد جمعهما لسنين طويلة.. وطويلة جداً.. لا يهم اين ومتي.. فأى مكان فى العالم المنافى ، وأن كان بحجم غرفة فى فندق ، يصبح فى غمرة اللقاء وطنا دافئا وحنونا ، وأى زمان وأن كان لحظة، عمرا كاملا ويمتد ما بين انسدال الدجى على المفرقين ، وانبلاج المشيب .. وخاصة إذا كان هذا الصديق هو يحى يخلف.

كنت قد التقيته لأول مرة عام ١٩٧٤ فى مخيم اليرموك فى دمشق ، بعد إبعادى من فلسطين بعدة شهور . آت إليها من القاهرة مرورا ببيروت ، كانت تلك هى الليلة الأولى التى تدثرنى بها دمشق وتأخذنى إلى حضنها لأول مرة فى حياتى .. وفى بيته هو. كان صديقنا الشاعر الرقيق الحالم دوما، أحمد دحبور ، قد حملنى إليها من بيروت ، واخاله على راحتيه يومها فرحا بذلك النورس الذى حط فوقهما ورذاذ الموج فى بحر حيفا لايزال يقطر من جناحيه ملحا وشذى .. وحيفا هى الحبيبة التى لا حب قبلها.. لا حب معها .. هى النبض الذى يسرى فى عروق أحمد .. هى العمر.. هى الشعر..

لم أدركم من الوقت أمضيت فى الطريق إلى دمشق برفقته وكذا المسافة التى قطعت .. هكذا هى رفقة أحمد ، ولكننى أذكر أنه قد باغتنى ذلك المساء ببردي، وبذراعى صديقى الكاتب العاصفة ، رشاد أبو شاور .. المشرعتين كضفتى نهر ليضمنى إلى صدره العريض المورق حبا ودفئا .. افلت من حولى ذراعيه .. ظلتا مشرعتين .. تاهت من الدهشة عيناه.. سأل : أين تركت الحطة والعقال؟

أين قميازك وحزامك أيها الفلاح الذى عرفناك من خلف الحدود وأسلاك الشوك والموت؟!

تحسس جنبى باحثا وهو لايزال يسأل: أين شبابتك؟ أين المجوز واليرغول الذى كنا نسمع من هناك فى المراعى خلف أغنامك ؟؟! كان جادا فى سؤاله.. وحين ابتسمت له حائرا، تقوضت مقالع ضحكته وأشرع للريح ذراعيه ثانية .. ذراعان نهران كانتا له مشرعتين.. بردى والأردن .. مدينتان كانتا.. دمشق وحيفا .. والصدر المنبلج عن قميصه مرجان. ابن عامر والغوطة، عجبت ، واحببت يومها بحب ذلك الثالوث المتدفق وطنا وابداعا ومنفى ، دمشق أكثر .. وعشقت الكتابة أكثر... ولم نفترق بعدها .. إلا حين فرقتنا بيروت أولا.. لتجمعنا تونس من بعدها ، فتفرقنا أسلو وبعد مقام طويل هذه المرة.. ثانيا .. فاحمد إلى غزة .. ويحيي إلى رام الله وما بينهما القدس الحرام .. ولكنهما الوطن . أما رشاد ، فقد قادته الدروب إلى عمان .. واشهد أنك يا عمان وطنا، وأن كان دونه ودونهما الأردن الحرام. وأنا الباقى فى تونس وحدي.. فهل أنت التى القمتنى يا تونس ثديك حين أضاعنى الظعن وارتحل.. أم أننى أنا هو الذى على صدرك ارتمي، وتحت ثوبك ، حينما الظعن ابتعد؟! هى الوطن أنت يا تونس ؟ افلسطين أنت وأن كان دونى ودون الثلاثة بالبحر والصحراء والغور وفلسطين الحرام؟!

أجوب العواصم كلها.. اقطع البحر .. اقطع الصحراء .. اقطع الغور حتى لا يفصلنى عن فلسطين غير فلسطين .. غير ما يفصل القلب عن وريده ، وغير ما يفصل الروح عن الروح .. فاليك من ثم ارتد .. وإليك أعود..

استضافتنا مصر للطيران فى فندقها القريب من المطار، والذى قد حولته بخبرتها الطويلة وتراثها إلى منزل دافىء لكل عابر سبيل على متنها ، حتى ليخال كل من تعيش القاهرة فيه وتسكنه ، وكأنه حط الركاب فى خان الخليلى .. فأنت لست فى القاهرة.. ولكنك فى حضنها وانفاسها تغمرك بدفئها ، ونبض قلبها يهدهدك.. وخرير نيلها يمنحك الاحساس بالسكينة والخلود.. كل شيء من حولك يقول لك أنك فى مصر .. أنك بين أهلك وناسك .. "دا أنت شرفت وأنست .. بيتك ومطرحك" .. وحين تستزنف الرحيل تطير مصر كلها معك ومن نيلها ، إلى نيلها .. ثم تخال وأنت فوق السويس للحظة أن حشدا من الشهداء عظيم يحرس خطوك، ويحمل الريح التى تحملك .. فتنسى موتك الساكن فيك.. ويطير معك.

لم ننم تلك الليلة.. فقد وصل يحيي متأخرا ، فجلسنا لنبدأ حديثنا القديم من حيث انقطع، ومنذ تركنى فى تونس وحيدا وعاد لكى يستحم مع الشهر فى البحيرة.. جسد يطفو على الماء فى بحيرة طبريا وقلب يغرق فى بحر تونس ..

حنين جمر يئن عند ملمس الماء بالماء هناك، ولظى يعن على الموج ثمة عند ملمس البحر بالبحر .. رحل وكأنه لم يرحل .. ثم عاد وكأنه لم يعد. من سمح التى تغسل قدميها على شاطىء بحيرة طبريا فى فلسطين قبل خمسين عاما إلى رام الله رحل.. من رام الله عاد ورحل .. من عمان رحل .. من دمشق رحل .. ومن بيروت ومن الجزائر ومن ثم من تونس رحل ، وإلى رام الله أكثر من ربع قرن عاد.. ومع كل السبايا إلى الوطن البلاد عاد.. ولأول مرة فى التاريخ يسبى المشردومن من وطن إلى الوطن .. ولكنه ، اشهد أنه الوطن.. اسبيا كان فيه ، اسجنا ، أم شهادة كان، أم عودة فهو الوطن.. هو فلسطين .. هو النهر وبحيرة طبريا وهو سمخ .. وسمخ هى سمخ وأن لم يبق فيها غير محطة القطار القديمة المهجورة... وذكريات تعشش مع السنونو وتسبح فوق الماء.

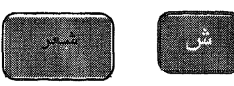
كانت القاهرة تزف الرواية العربية فى ليلتها السابعة .. ليلتها الأخيرة.. والكثر من عرسانها وأن كان فى الصيوان متسع لم يشهدوا عرسهم . ولكنهم فرحوا .. فها هى القاهرة التى غابت الأعراس عن دارها طويلاً، تعود وتشرع للأهل والأحباب بعد طول يتم أبوابها، تحدثنا عن هذا العرس طويلاً .. تحدثنا عن الرواية العربية وعن همومها العربية التى اثقلتها فناءت بحملها، واضاعت فى كثير من الأحيان وسط الضباب الذى يغشى امتنا، طريقا.. تحدثنا عن الهم الفلسطينى الذى اختفى أو كاد وسط هذه الهموم فى الرواية العربية وفى كل أشكال الابداع الأخرى إلا الفلسطينية منها ، فقادنا الحديث إلى فلسطين مرة أخرى.. وإلى أخر أخبار بحيرته التى تعيش خلف الريح .. قال وقدغرقت كل أحزان الدنيا الساكنة فى عينيه فى لجة الماء، لقد انتهيت من كتابة الجزء".. ثم راح يحدثنى عما أستجد من أخبار عمته وكل اولئك الذين تركهم فى الجزء الأول منها..

اتسعت عيناه ألقا... تنامى الشباب فيهما .. تقاطر الفرح فيهما تقاطر الحزن الوجع الخصب الفقر الموت الحب الحياة العودة .. اكتشفت وللمرة الألف وطن الكاتب هو روايته .. وأن فلسطين تتناسل فينا وتتوالد إلى أبد الأبدين.. ثم انتقل، وبدون مقدمات ، وراح يحدثنى عن كل من حضره من الكتاب والشعراء والرسامين التشكيليين هناك فى الداخل .. فى فلسطين.. حدثنى عن محمد على طه.. وعن محمد نفاع وعن سحر خليفة وعن عزت الغزاوى وعن شيخنا طه محمد على وعن سميح القاسم وحنا أبو حنا ... لم ينس كاتبا واحدا.. لم ينس شاعرا واحدا.. لم ينس رساما واحدا.. وحين أدرك أننى قد غبت عن الحديث .. وعن كل اولئك المبدعين الذين يعيشون فى الوطن .. راح يحدثنى عن ذلك السائق الفلسطينى ، النصراوي، والذى كان يقله من مدينة جنين فى الضفة الغربية إلى مدينة الناصرة المحتلة منذ عام ١٩٤٨، كيف ءأنه التفت إلى قرية تتلفع بالقمح والزيتون فى مرج ابن عامر على يساره وقال :"هذه مقيبلة".. ثم راح يحدثه بحب كبير وحسرة عن ولد فلسطينى .. عن كاتب عاش وترعرع وكتب فى تلك القرية ذات يوم.. إلى أن حملوا فى الحديد ذات ليلة، "أنت تعرف بالطبع من هم"..

وألقوه فى صحراء سيناء خارج الوطن وقبل أكثر من عشرين عاما .. ومنذ

ذلك اليوم لم يعد..
ثمت يحيي قليلا، ثم روى ، أن السائق صمت برهة من الزمن ثم قال وعيناه تتعلقان بموج القمح:"يقول الناس فى قريته إنه يعيش الآن فى تونس ، وأنت كما يبدو ممن عادوا إلينا من تونس .. إنه الكاتب توفيق فياض.. فهل رأيته هناك.. هل تعرفه..؟!
صمت يحيي .. صمت السائق النصراوي... غصصت وجعا .. غصصت حنينا.. اردت أن اصدق روايته.. صدقها . كان لابد وأن أصدقها .. ثم أنقضى الليل. وعند شهقته الأخيرة.. وبلمح من بصر ، بطرفة حلم .. مرت بنا تخطر .. كان ثوبها الطويل المعرق يرفل على كاحليها .. وجيدها الممهور من عسل وابنوس يزيد من امتشاق قدها .. تلفتت نحوها .. هوى نسر عينيها المجنحتين بالكحل فوق قلبى وطار به.. صرخت من وجدى .. يا نفرتيتى قتلتنى .. تبسمت واختفت . كان يحيي لايزال شاخصا بعينيه حيث غابت .. فخلتنى للحظة فى الكرنك، وخلته قد قد من حجر.





عندما كنت حاضراً

محمد السيد إسماعيل

١ - ائتلاف

الشارع الذى ظل طريحا
كولى لم يعد يذكره الأهل
ولا قامت لصبوته الملائك
كان لا يبغى سوى وحدته
هكذا
تحت فضاءات البيوت

٢ - الغواية

سينز دماً،
ويقول لآيتها كوني
أعضاء أعتد بها
ويقول: افتضحى أمري
أو فاغويني

حتى أجعل آخر معصيتي،
ثوباً،
وأموت به.

٣ – قعود

قال لها
العالم لا يرقى لمتاهتنا
فاقترحي: ما نفعل؟!
تلك زجاجتنا شاهقة،
ويداك تخبان بأرضي

٤ – التباس

يذكرها
كأنها مدية لص،
أو كأنها،
وسيلة أخرى إلى هواه.

٥ – مشيئة

عيناك تولهتا
ويدام مصوبتان إلى هاوية،
تلك مشيئة سيدة،
لا تقدر أن ترجم سدرتها،
أو تهوى بجلالتها للأرض.

٦ – اليقظة

هذا الذى يخرج فى صبيحة السبت،
متوجاً برغبة الوعول فى طريقها للبحر،
ظل يذكر الأصابع التى كانت تجوس فى دمائه،
طوال ليلة ماضية،
وعندما انتهى الحنين،
كان ينتهى لساحة يجهلها،
مكتشفاً أن الطريق لم يكن كما رأى
وأن كفها التى تنام كل ليلة إلى جواره
كانت غريبة السمت.

٧ - مطاردة

للصائد سبع يمامات
يطلقها
ثم يكون لها شركاً.

٨ - العلامة

أدوات الصيد:
طريقته:
خيط وسنانير وقبَّرة،
أو ماء يرتفع على الأرض،
وكيفية صبر إله يترقب خلقاً
تلك علامته
يطلقها فتموج به الدنيا
أو يرفعها
فيراه الخلق.

٩ - تهيؤ

ليس على الصائد إلا أن يرتاح قليلاً
فالشرفات الليلية تنوى أن تعلن هدنتها
يكفى أن يطلق رائحة،
أو يرسم خطافاً،
أو يلبس ثوب غوايته
منتظراً،
عودة من يرقى بالبيت.

١٠ - اللجنة

(إلى صنع الله إبراهيم)
لو أمهلونى كل هذه الأيام كى آكل نفسي
بعد يومين فقط
كيف يكون الحال
لو أنهم لم يدركوا
حقيقة الأمر الذى أنظره.

١١ - الغاية

السبابة لا تستأذن قاتلها
بل تسحبه من ذيل رعونته
ليكون لغايتها درجاً.

ق

قصة

تباديل

عفاف السيد

"افتحو لى الباب ده...."

تدفعنى ، فتغلق كل الأبواب حولي، وأدور بك فى الضيق والعطش ، أبلل قلبى بكل هذا الوجع وأخاف وأنت تدفعنى بقلبك فترتج الجدران ولا تسقط من قلبى وأبداً لا أختنق بك، وأظل أضيع منك فى أسفل الحكايات.

خذنى إلى أى باب ودعنى أطرقه فينفتح أو أفوت إليك من الوجع والسنين البطيئة، أو دعنى أسقطك هنا فى بضع كلمات وأبكيك باقى العمر.

أحببتك، هل تعلم!!

وأنا حين تدق الباب ينفتح قلبى وألقاك فى بداية البراءة ثم أتوارى عنك لأنك مازلت فى نفسى المساحة تدفع الجدران فيختنق جسدى بعطش ابتعادك ولا أبدو فى مراياك إلا وأنا بكل ذلك الضعف ، حين بكيت بين جروحك ، ورجوتك أن تبقى ، ولكنك فى البلاد البعيدة احترفت الخجل والصمت ولم تعرف أن قلبى قد ضاق بك فعدت تطرق بعنف وأنت لم تعلم أنى قررت أن احتفظ برفاتك، وبضع أمنيات ليس من بينها فرارك.

أدور داخل الدائرة وأطرق أيدى البنات فيبتسمن ويدفعننى إلى خواء افتقادك ، وحيت ألجأ لأيدى الصبية ، يتحسسون جسدى المفعم بك ، وقد تأكدوا من إحكام ربطة عينى بمنديلك المبلل بدموعى وأنا أرجوك ألا تغادر حلقة اللعب،

فتجرى بإتجاه التلاشى ، وأصرخ فيهم "افتحوا لى الباب ده...." ويتصايحون وأنت تضغط قلبى بالفرار لصمتك ، أسقطهم من وعيي، أصدقاؤنا ، أو هم يتساقطون فى مجرى السنين خلفي، وأنا أتهاوى فى لحظاتى بحثاً عن عينيك، وآراهم مثلك ، الرجال الذين تركوا أشياءهم الدقيقة تستعمر جسدى ولكنهم كانوا باردين ، فدفعت أياديهم ، وأمطت جسدى عن شهواتهم وبكيت.

"افتحوا لى الباب ده..."

ولا تعتذر عن حرمانى منك، والحلقة تضيق وأنا أدور وسطهم ، وفستانى الأصفر يرتعش بالقدم، ودمك يرسم وردات دافئة ، ودمعاتى متعثرة على الطرقات التى اكتشفتها وحدى وأنا أنبش العمر بحثاً عن نمو ملامحك ، فلا أعرف إلا رفاتك البريئة التى لا تشبه نهمهم، أدور وسط الحلقة وأقول ، أنا (أنت)، فيضحكون، ولما أكشف عن قلبى برونك وأنت تلتئم ، لم يصدقوا أن ما بين الأقواس هو أنت حقيقة ، ولكنهم حين حاولوا نزع أياديهم عني، يبقى قلبك متغضناً على ملامحهم أو فى كل فجواتهم، أهمس "افتحو لى الباب ده..."

يحاولون سكب أنفسهم داخلى ، ولكنك تملأنى وأنا أدور وسطهم بحمية الغفران ، وأنت تشبك أعصابك حولى ، وتفور لتخفينى فأهرب فيك ، وهم يدورون وقد تشابكت أشياؤهم الدقيقة داخلي، وكانوا ربما يصرخون ، ولكنى أتفاقم وسطهم ، وأدمن العدو فى الحلقة، أدفعهم وأجري، أركلهم وأعود إليك، أخترق عيونهم وألقيهم أسفل الصفحة ، وأدوس لاستخرج اعترافهم بملامحك، لكنى أضع أحلامهم خلف اكتشافاتى وأكومهم تحت الاهتمامات وحين اخترع من اللعبات ما يجعلنى ابتر أياديهم وقسوتهم ، أضعهم هنا، أصدقاؤنا الذين نسوا حتى اسمك ، وكانوا يتحلقوننى وأنا أبكيك وأصرخ "افتحوا لى الباب ده..." فيضجون ولم يصدقوا إننى "أنت" ، وكانوا يضيقون الحلقة ويصخبون، وفستانى الأصفر يهترىء ولا يسترنى سوى وردات دمك، يكبر قلبى بك فينفسح المكان حولي، وأيادهم التى تصارعوا ليشبكوها فى لعبتنا قد تساقطت عنوة لما الأيام انتظمت فوقك ويدى التى دفعتهم دمعاً، تشكلت الآن حروفاً بزية وحزينة وأنا أعدو فى رفاتك.

د

دراسة

حليب الرماد:

لحظة الخروج إلى العالم

زكريا شاهين

ناقد وروائى أردنى

حين يسرق الزمن أو يحاول الذاكرة فيحيلها إلى موات ، تأتى اللغة كبداية للتحدى الذى يبحث عن المستقبل - اللغة فى دائرة الوعي، تحاول تفجير لا وعى المحيط. وحين يكون التاريخ متأرجحا على حافته ، تكتب اللغة كشهادات من الدم أحيانا ، تلتقط من الأشياء علاقاتها وليس صفاتها، ثم تحيل هذه العلاقة إلى كشف للفعل، حيث تشى بالقبض على الزمن الخاص مقابل زمن ولى أو كاد.

بكل بساطة وعمق فى أن نستمتع بالتعب الذى تفرضه علينا لغة تحاكى عملا إبداعيا يحاكينا بدوره ، ناسجاً لذاكرتنا استدراجاً من ذاكرة متحولة ، سكنتها - التضاريس - اللحظات الأكثر تشوقاً للبوح ، ربما لأننا نستسهل أحياناً بعض القراءات التى نلتقطها حين يتوارى الإبداع مختفياً أمام صدمة الأحداث التى تلم بنا، أو مترددأ بين صناعة لم تتقن بفعل محاولة التقليد ، وبين تطبيق لنظريات تسقط روح اللغة متهمة بالشكل ، أما المضمون ، فغياب يسرح فى التنظير بين سمات العصر المتسارع فى كل شىء ، وبين الاغتراف من ثقافة الغزو التي يبدو أنها تسيطر عليه، دهشة ومحاولة، وانتماء.

إنه - حليب الرماد - مجموعة شعرية للشاعر علاء عبد الهادى، صدرت عن مركز إعلام الوطنى العربى - صاعد ، القاهرة.

منذ البدء ، يسكننا التأمل ، ففى الإهداء قول مختلف، إذ هو الحافز فى إعادة

النظر لاختلاف المراحل ، وبالتالى .. اختلاف الفعل ، إنه..

"إلى البسطاء
إلى من خان فعله!
ولم يخن ضميره..."

حليب الرماد ، جسد حي، بلغة تختلط بأحزان الواقع، تمرد يشكل المقاومة والرفض لما هو قائم، مستمداً من الماضى أداة الرؤيا ، ومن المستقبل خيار الممكن ، حيث الجديد الذى يختلط فيه الحس بالمجرد ، فتصبح اللحظة، قصيدة تحاول قول كل شيء، و من خلال الخروج من المأزق إلى الخيار، عبر كوة يفتحها – علاء عبد الهادى – فى جدار اللغة دون صدام ، كاسراً سلطة النص، مستنطقاً لحظة الاحتمالات الجديدة، فتنقلت الاسئلة من عقالها كأسئلة ، ثم تطرح نفسها محركاً لباطن تجاويف الذاكرة التى استيقظت تتلمس رؤاها من جديد أو تعيد صياغة هذه الرؤى بفعل اللغة – على الأقل.

لم يبقَ سوى الكتابة..

مستعيراً من النقد والحقيقة لرولان بارن:

"الشعر، الروايات ، الأقاصيص ، هى أثريات غريبة لم تعد تخدع أحدا أو تكاد، قصائد، حكايات ، ما الفائدة منها؟ لم يبق سوى الكتابة"، ثم يأتى بالمفتتح:

"تحجبنى جدائلك المرخاة على عصفي..

يستوقفك النص فى مقاطعه الممتدة عبر إبداع تجريبى ، حين تراه وقد انساب كمقطع واحد خاليا من الفواصل أو النقط، ولأول وهلة تأخذك الظنون إلى أن خطأ فنيا ما .. قد أوقع كل ذلك من حسابات المقاطع، يأخذك إلى منتصف الطريق، فتكتشف أن ذلك قد حدث بشكل قصدي، وإذا به – أى النص – يتحول إلى مقاطع تبدأ حيث تنتهي، ثم تنتهي حيث تبدأ.

"هى قامة البحر استطالت هى امتداد الندى واضطرام التعب على السنبلة هى وردة البدايات وفسحة الدهر لذلك الشهيد ذلك الذى ارتداه الذهب..." وصولا إلي:"تملؤنى الريح انطمر فى الطين ذباله" .. ثم تبدأ من جديد، وعبر مقاطع :"تملؤنى الريح/ تحجبنى جدائلك المرخاة على عصفي/.. "ليصل إلي، وروائح النار تنز".. ثم يعود بنا فى قراءة ثالثة للنص..

"مصلوب أنا على وكف الشموس / تنصت لقهقهات الصخور" إلى نهاية المقطع الذى شكل البداية فى زمان القصيدة الأول "هى قامة البحر استطالت .. هى..!".

وإذا كانت اللغة هنا ، ارتبطت بفعل التنظيم من حيث الرؤيا ، وتشكلت عبر قراءات عدة، فإنها فى هذه الحالة، قد قامت بمهمة تحفيز الجانب الخفى من الصراع الإيجابى بين النقائض، عبر خصائص الإيحاء الذى حمل دلالاته التكوينية فى داخل جموع لحظة العبور إلى العالم، العالم الذى يراه المبدع ، وليس العالم كما أريد له أن يكون ، حتى يصل إلى جحيم السؤال الكبير:

إنه السؤال الذى هو بحجم الاسئلة جميعاً! فهو يطرح بالحاح يقترب من الرفض، حالة الوطن على مفترق التبعية، محاولة الخروج منها، ثم الحالة الشخصية التى ترتبط بمحاولات التهميش التى تمارس على الفرد والمجموع، ومن ثم التراجع بأشكاله المختلفة لكل ما هو حاضر..

"ختام أظل طريقاً يعبره التاريخ/ محتشداً/ أهذي/ برقاى المتشققة نصاعتك/ على أشنات قدميك، اصطلاء القرنفل/ وروائح النار تنز/ مصلوب أنا على وكف الشموس.."

تتحول اللغة من المنطق الداخلى إلى داخل الحلم "وينطبق هذا على الكثير من النصوص فى حليب الرماد" أكان ذلك عبر إعادة التشكيل أو الرؤى ، كأنها تود أن تتجمع بصيغة واحدة – هى التى تحتوى على عدة صيغ متفاعلة ومترابطة – عبر اختلاجات الرغبة فى إنقاذ ما يمكن من تشرذم الأشياء. وإذ تتقدم اللغة هنا على الإيقاع فى بعض الأحيان ، الإيقاع الذى يحرك الاحساس برغبة الفعل ، فإنها تستعيض عن ذلك بالصورة المتعددة الأوجه. والتى تمثل كثافة الإبداع. وهنا،، لابد من الاشارة إلى أن هذا النص، والذى تختلف فيه الأصوات باختلاف الشكل، يعتبر نصاً نقدياً شارك فى استحداث اللغة النقدية التى تتوالد من خلاله نفسه.

الكتابة الإبداعية ، تبدع النقد:

إن الكتابة الإبداعية ، تقوم على تأسيس النص النقدى الخاص بها، ولا غرابة إذن أن يأتى النقد لـ "حليب الرماد"، متأسسا على نصوص نوعية تبوح بعمق ثقافة الشاعر ، وإلمامه بلغة النقد ، وتعدد مدارسها ، فالشاعر ، دائم التجريب، يرفض الشكل السائد .. وعندما تنتفض الذاكرة ، يغترف الممكن ، ليصيغ رؤى جديدة ، ومن الموروث يفتح كوة فى جدار اللغة، كاسرا سلطة النص، منطلقا إلى اللغة الأم – الأرض لذا .. فإن نصوصه ، تشارك عادة فى استحداث اللغة النقدية التى تفرضها من خلال معايشة النص ، قراءة وبحثا.

إن الكتابة بشكل عام، تمارس دور استدعاء نقد سابق أقيم على سابقة نص نقدى ، ولكن نصوص – حليب الرماد – ، تنفرد باستدعاء نص يتوالد منها ، فالنقد هنا لم يستطع أن يكون مستقلا عن النص – فكما أن النص الإبداعى يعيد قراءة الواقع ، ويكسر عناصر العادى ، فإنه ينطلق من الشكل نفسه، ليعيد دراسته واكتشافه – وضمن الحركتين – النص والنقد ، تتكامل الرؤيا الإبداعية ، لتصل إلى أن "النص دون نقده، يبقى خارج وعى النص بذاته".

تحتوى مجموعة "حليب الرماد" على أحد عشر كوكبا لا أخالها من حيث العدد، قد جاءت بالصدفة ، فلقد عودتنا المجموعة، على أنها قد خضعت لحسابات خاصة من قبل الشاعر، حتى فى تغيير حجم الحرف فى بعض الأحيان ، وضمن القصيدة الواحدة ، أو رقم الصفحة ، أو التلوين والشكل، وهى على التوالى:

تحجبنى جدائلك المرخاة على عصفي، انتفض بالنخل، الشمس خبر طريقتى ، هاجس من طقس الطيور ، هو سر من سرى ، لم يعد يفصل بينى !، اختناق صغيرا! رفرفة من دماء الحقيقة، يا شمس الشموس ، سوسو ، أدخل ، وهى تبدأ

بـ
هى قامة البحر استطالت "لتنتهى بـ" وأنا .. أنا (حزين كالكون / جميل كالانتحار)"

لكل نص شكله وبنيتـه ، ومن النادر أن يجتـمع نصـان يحـمـلان نفس التوصيف، لكنهما وإن انفصلا فى كثير من الميزات ، فإن النصوص جميعا تجتمع على ميزة واحدة هى أنها أعمال تجريبية على مستوى عال من التقنية: هاجس من طقس الطيور:

"حقل تشرد فى البياض
ومن صلصال العيون.. انتصب الحجر
أهرب للسواد على فخذ الدواب.. وللشجر..
منذ المبتدأ نرى أن اللغة الإبداعية هنا، تصبح وعاء للواقع وانكساراته فى الوعى الذى يحاول الخروج من مأزقه، فالحقل الذى به حالة التشرد، هو ذاك الذى تمكن منه الزحف الأسمنتي، ففقد حياته من خلال انتصاب الحجر من "صلصال العيون"، وخصائصه الطبيعية التى جعلت منه حقلا تنتفى الحياة فيه، مع زحف الموت، هذا الذى يزحف مدمرا سكون الكائنات، فتحاول التمرد ، والكائنات هنا ما سكن الحقل "التاريخ" وما تفاعل وفعل به، حتى اللحظة التى تغير فيها كل شيء، هذا التمرد يأتى على لسان العصافير التى استنطقها لغة وانفعالات : مبتدأ:

"تنشب مواسم المدينة فيها طلعتها..
فرحلت بالصراخ.."
وفى لغة العصافير، كعلامة سميولوجية تستمد دلالتها من كسر الإيقاع، بعد أن فرغه من المعنى، بشكل لم يستخدم من قبل:
"تسويت تسويت/ ستيب بى ويت ستيب .. روى وو"، وهكذا حتى الفزع المتمثل باختلاف الأصوات التى تصيح:
"بنك بنك ... وى ... تشات... تشات.." متجاورة مع مربع دلالى:
"كم دخن هذا المساء رحيقها
فى فسحتين من صخب الشوارع
وألعاب السويعات".

هنا ، يبدو اللاوعى ، وكأنما ينطلق من سمات الكمون ، فيرسم آفاقا تعكس الواقع وانكساراته ثم يحيلها ، ربما إلى حلم ، يشترط اللغة حتى بغرابتها ، كأساس للتعامل مع مختلف الظواهر التى أحاطت العمل الإبداعى ، لكنه لا يستثنى الوعى أيضاً، فهو هنا ، يقولب اللغة فى إيقاعها.. فالايقاع الذى تجمع فى أصوات العصافير ، إيقاع تميزت به القصيدة دون ما فى المجموعة، وبالتأمل عبر الدهشة من الاختلاف والتفرد – نلاحظ أن كل مقطع من مقاطع أصوات

العصافير ، يحتوى على عشرة أحرف كشطر أول ، ثم على ثلاثة عشر حرفا فى الثاني، فيما تنتهى جميعا بإيقاع يتكون من خمسة حروف بالتمام فى كل مرة يكتمل بها الإيقاع وكأنما هى "اللازمة الموسيقية لعمل فنى "تميز موسيقى النص، باستثناء الأصوات التى انطلقت عبر فزع العصافير ، حين .. "دخن هذا المساء/ رحيقها فى فسحتين".

وإذا كان الشاعر، وبغرابة النص، قد امتلك القدرة على ضبط الايقاع بهذه الكيفية، فإن المعنى الكامن خلف ذلك، هو وضوح القدرة فى امتلاك الشاعر تقنية موسيقى خاصة للغة، أما فيما يخص النصوص الأخري، فإن الشاعر يعوض ذلك بدلالات وأشكال مختلفة.

يحدث أحيانا أن اللغة لا تأتى استكمالا لما سبق ، وإنما تتوالد فى لحظة عطاء تراكمت فيها انفعالات مسيرة طويلة لموروث وحاضر، ثم رغبة فى مستقبل يكاد يكون رماديا لزمن تواكلت فيه الأحداث إلي خارج محيطها.. فانطلقت في جحيم الاغتراب، ثم تأتى محاولة الأمساك باللحظة الحقيقية التى ربما تسبب الألم . لكنها تعكس التمنى الذى لا يتحقق ، ولكنه يحفز للفعل كما فى قصيدة "سوسو" (سيزيف) حيث تتحدد الملامح.

إن الشاعر هنا ، يحدد الثقافة بوصفها ذاكرة، وفى هذا التحديد ، فإن خلاصة التجربة التاريخية وتكثيفها ، وهو جزء من خوض الصراع بين القوى الاجتماعية ، وقد يحتاج منا هذا التحديد إلى التوسع فى بحث هذه المسألة بالكيفية التى تربط – نصوص حليب الرماد – بالتغيرات التى تحدث حول الشاعر ومع محيطه، لكن ذلك قد يأتى – ربما فى مكان آخر.

الحقل يتبنى الخضرة / والخضرة تصطاد الشمس/ الشمس تراوغ سيزيف/ وسيزيف تراوغه الصخرة "وهكذا – عبر دائرة من التشكيل الطاحونى – "أنظر القصيدة" ، ومن الذاكرة حينئذ يصاغ المستقبل ، وهنا تلاحظ أن الذاكرة تعانى من انهيار تاريخى . لكنها عن مستقبل مشرق والخروج من هذا الانهيار ، لا يتم إلا بدخول العالم ضمن شروط الخصوصية الشعرية أى ضمن دائرة اللغة الأولى فى "سوسو":

الموت واحدهم
موت" + موت...
موت" – "موت...
موت"* "موت...
موت"/ "موت...

إلخ والتى تتكامل مع الدائرة الثانية "التشكيل الطاحونى" ضمن الدائرة الواحدة، التى بدورها تطرح الاسئلة ، ثم تجيب أو لا تجيب، فتلك مسألة أخرى ، إنها تستجمع السؤال القديم ، القائم على عملية البحث المترابط مع العلاقات المتشابكة لأسباب ومسببات ، هنا يبدو التلاقح بين مقاطع الدوران وصور التشكيل والتكثيف لتحديد الثقافة بوصفها شكلا للذاكرة..

ثمة لحظات مضت من حياتنا ، كنا نعمل فيها مع هذه المسألة بعفوية الطفولة . وطفولة الممارسة، فحين كنا صغارا ، أوقعتنا الجدة ذات مرة فى فخاخ البحث عن – مفتاح – لكن ذلك، كان عبر غناء حفظناه لزماننا هذا : "المفتاح عند الحديد/ الحداد بدو بيضه/ البيضة تحت الجاجة/ الجاجة بالطاحونة/ الطاحونة مسكرة/ فيها ميه معكرة...(١)

الانشطار والتأمل:

"لم يعد يفصل بيني .. واختناق صغيرا!"

عنوانان، تخالهما واحدا، وقصائد عدة فى قصيدة واحدة وبعدة أصوات ، ترسم زمن الكتابة، الذى يرسم بدوره الواقع والمستقبل ، وفى خصوصية هذا العمل، ينشطر الوعي، لكنه لا يمزق المبنى الشعرى ، كأنما يثبت المقولة التى تقول "إن الشعر لا يستطيع إلا أن يكون كلياً". وإذ نحاول أن نفتح ما قد يغلق حول هذه القصيدة المستثناه من الشكل والتلوين. منذ أن استثنيت من ترقيم الصفحات . فأننا سنقوم بمحاولة واحدة ، تاركين احتمالات المحاولات الأخرى من حيث قراءها للقارئ.

الاستثناء هنا، يبدأ باكتشافنا لعلاقة الاستفهام"؟" تذيل الصفحة الأولى للقصيدة بدل الرقم المعتاد وعلامة التعجب "!" تذيل الصفحة المقابلة، وتستمر هكذا فى الصفحات التى تأتى لاحقاً وتحتوى القصيدة ، والاستثناء هنا أيضاً، يكمن فى الشكل والتلوين والدلالات فالقصيدة متغيرة ومجتمعة فى شكل واحد، وبعدة أشكال معاً :"قراءة أولى".

لكن الثقوف تخر المسافات

أنا النبوات
أنا انعتاق البروق على عظايا القدم
أنا قفص من نوافذ
يلوى اندهاش الرؤي
ويطلق مد انسحاب الكسيح

على الجرف كنت
خفقة الرمح حينا
أو ردة السنبلة
؟

ليس لك الآن إلا التشامخ
فأبذل عوادك.
تثوب الضبح جريح

وإذا كانت هذه هى القراءة الأولى، فإن هناك عدة قراءات نتركها للمتلقى ليلملم مقاطعها برغبة الاستكشاف الطوعى ، حيث يتحول القارئ إلى مبدع

يستوحي إبداعه من النص نفسه، ليطل على ذروة التجريب ، وملامح الانشطار الذى يتكامل فى إشلاء الصفحات المتفرقة، أنها الاعتراف بتعدد الوجوه والحالات، وتشتت الحلم رغم محاولة تجميعه ، ومن هنا، يكون الشاعر قد طرح المحاولات كافة، فى محاولة واحدة لإمساكها، ربما هى التى تبحث عن شرعيتها.

هو سر من سري:

ترى! هل يمكن أن تصبح الصوفية هى "خيار اللغة التى ترمز إلى واقع ما؟" أن الحركة الشعرية، لم تقم حتما من فراغ بل هى نتاج هموم واضحة ومتكررة ، كرست دور - الشاعر / المعلم - حيث تتلبس الضحية والقائد معا" . إن هذه المقولة ، صحيحة .. ولذلك نرى أن دور الشاعر ، فى حركة الصراع بشكل عام .. لم يعد دورا ثانويا ، وإنما أصبح مؤثرا فى المحيط ، خاصة حيث يصنف ويطرح ويستخدم اللغة لكشف ما هو مستور..

إن البعد الصوفى الذى كأنما هنا .. يتلبس لغة أخري. يأتى عبر البنية والتلوين، ليسمح لنا بقراءة أشكال الوعى ، وهذا ما ينطبق على هذه القصيدة" هو سر من سرى" . فى لغة القصيدة، تستعيد الذات مناجاتها لترسم صورا تشكل مفتاحا لقصيدة ابداعية، وظلالا تشارك فى تأكيد وتوسيع المعني، بحيث تغترف الماضى وتسقط بالحاضر مرورا إلى المستقبل همومها ورغبتها فى إحداث الهزة التى تليق "برفض الموت!".

على زند السنابك.. وتيار الخيول
تمطر عصافيرى قحوفاً للخمر المقدس
نحلة ترسم بلا جدوي.. دوائر من طنين.

إنها بذلك، تقدم واحدة من الدلالات الواضحة فى مسيرة الإبداع الحديث، أن الدوران الدائم فى مملكة النحل ، هو لغة أخرى ، ولكل دائرة معنى ، ولمجموع الدوائر ، إشارات وطقوس ، وحتى فى رقصة الرحيل عن المكان بحثا عن آخر ، تبدو المسألة كأنما سقطت فى اللاجدوي، لكنها فى الواقع، انتجت جدوى أخري، أن المقاطع هنا، تتحدى قدرتها على التشكيل داخل ومن ضمن توليد المبنى اللغوى واشتقاقاته، وهى كذلك تكسر الشكل التقليدى دون أن تنفذ خصوصية الشعر نفسه.

"تحت الملاءة البيضاء - هنري
والمجلس يهلل
ولذاذات الأشباح الفرشية ح
ورجال الحضرة ض
مالت الاعناق ميلاً و
والساقى تجلى ر

كلهم كانوا هنا حضورا بالذاكرة التى رمز لها بالكلمة المشكلة حرفا حرفا

والمترافقة مع كل صورة – أي مع كل مقطع.

لذاذات الأشباح ، ورجال الحضرة ، والأعناق والساقى ، حضورا كانوا ، فهل كانوا:

"نحلة ترسم بلا جدوى دوائر من طنين ؟"

بالتأكيد، إن هنا شيئاً مختلفا .. فالشاعر يحاول أن يكشف التمزق دون أن يرفع الحجاب، أو ينتهك القداسة..

"تحت الملاءة البيضاء سرى".

والنص يأتي بالرفض رغم أنه يحاول أن يبرر الحدث..

"إن القلوب كما الحديد، كما يصدأ تصدأ.."

....

ثم الفسحة التى تترك للذاكرة التقاط المعانى التى يمكن أن تأتى .. إن التحولات على جسد القصيدة هى التى تعكس معناها داخل مالم يكتب ، بل إنه استقر كاحساس، إنه فيما يبدو الانبعاث من خلال تعدد الحركة ، بتعدد الأصوات:

"ورطب الليل
يخدش للصباح جروحه
أرفو على جلدى الرقع
أفرد فؤادي
أمدد طريقى ....

يعجن لنورك برقعاً
يستطلق الماء الحبيس
للريح قنديل ... ونمنمة القوافى .. والرحيق

يشتم التمرد

للغزال

في القلب المحاصر

ربما كان ذلك بتأثير الرفض الواضح، للذين يحاولون تشويه رؤية تاريخية لها مزيج من الموروث فى الحاضر ، والمستحدث فى الاستقراء:

"ينفض العام
لا توجد حكمة بعد الآن
حين يكون
الماضي/القادم
أفقاً فى التاريخ/ فخاراً .. لا تنسرب الشهوة منه
يتوحد ثوب فصولك
وشق الحائط سد
فالبس منى شاردة .. تنبض بظهيرتها
هيىء زمان الموت"

أو ربما هي توليد للغة في حركة الصراع وليست خارجة ، دون تسميات مناسبة ، باعتبار التسميات المتلبسة يمكن أن تصنف على أنها تحايل على الواقع ، أي عبث ثقافي يولد في الماضي من الماضي ، أو يستعيد الماضي ويسقط على الحاضر، دون استعداد للمستقبل ، لكن ذلك مختلف هنا..

"يميتك الحق عنه ويحييك به
الو لواءك
واتشح .. سيفي
خزانتك
خلف الخريف ... مشمشة وضرع
ستل الرجال
وهذا للصيحة الباحة.. قبر
فانكأ حلمك فوق شعاعي المتفتح
تولد
نوراة
حبك لي وحدي
ولهم اسئلتي تندلع
...
... ..

.... حريق"

وهذا ما يتأكد أيضاً في قصيدة "رفرفة من دماء الحقيقة" والتي نحس كأنما مازلنا في طقس – هو سر من سري – والتي أتت في حوار ثنائي يستكمل أو يضيف:

– : علمنا دعوة المدن اليك .. وأنت في الموجة البعيدة تبتسمين .. تؤمنين بالخضار

– :الحق الحق .. أقول .. ليست في ممالكم ثقوب تدخلها التواريخ!!

ثم نصل إلى المنتهى – أدخل – والذي يحمل عنوانا آخر – المخرج –:

"إنه ثقل من المطابقات يذهب للقطاف، أريد أن أجيد موتي" ... ترى! وهل بعد ذلك من أمنية؟

"إن رمت صفعة من بلاط، فاشتبح في العين سهادك ، وارتسم ما اصطك فيها .. مضمخاً بالفيوض الفائرة : إنه (طوطمك) .. (والتابو) .. ما كشفت عنه المغامرات من صخور .. نسغها كسل الملوك .. والاتساعات المهيضة.."

حين ينتهي المخرج بـ:

وأنا .. وأنا..
(حزين كالكون..
جميل كالانتحار).
حليب الرماد

على كل حال، ثمة من يقول "إن العقل العربي مازال في حالة نقل وليس في حالة خلق للحداثة. فهل يعني هذا أن الحوار قد أوصد أمام تجربة الإبداع!
الجواب هنا:
ففي – حليب الرماد – نرى أن اللغة – الشعر – هي الأرض التي يمكن أن تتم فيها خلخلة هذا المفهوم ، لأن الإبداع ، خارج مفهوم النقل، وعبر سمات الخلق الإبداعي، هو الإطار الذي تتفجر في داخله تناقضات واشكاليات الحداثة . أن الأداة الثقافية هنا، مشروع مرتقب بكل جوانبه ، وليس بالضرورة أن يكون مساومة مع الماضي ليس إلا..
إنه الحاضر، برؤى المستقبل ، يستحدث من رموز الموروث ، حالة الرفض في إطار الأسئلة..
ما بين ايدينا عمل استثنائي مميز، قد يحتاج إلى قراءات عدة، فنحن لم نفتح على صفحاته بوابات القراءة المتكاملة، لكنه الاختيار ضمن الممكن .. أو ربما .. لنا عودة!

فن تشكيلي



ماهر علي - كوامى براين:
رؤيتان ووردة واحدة

أشرف إبراهيم

شهد أتيليه القاهرة مؤخراً معرضاً تشكيلياً لاثنين من الفنانين أحدهما ماهر على - مصرى والآخر كوامى براين إنجليزى يضم المعرض ٣٤ لوحة فى تجربة طريفة إذ قام الفنانان برسم ١٧ صديقاً من أصدقائهما بتجاور أسلوبين مختلفين فى لغة راقية توصلا إليها للحوار على المستوى الفنى كل له أسلوبه ومنهجه نظره وفهمه الخاص لشخصية الصديق المشترك فى لوحة كل منهما، لم يطغ أسلوب على آخر وإن كانت هناك أحاسيس مشتركة استطاعت أن توجد هذا التحاور الفنى الجميل، تسود اللوحات أحاسيس الحب والبحث عن الجمال فى الشخصية المرسومة فيما يبدو أن الصديقين الفنانين اتفقا على ألا تكون هناك لغة نقدية للشخصية المرسومة لأصدقائهما حتى عند كوامى براين الذى انتهج المنهج التعبيرى الساخر الذى يقترب من لغة الكاريكاتور فى لوحاته فى هذا المعرض الذى قدماه - فى لفتة خبيثة فنياً - تحت عنوان "ثعبانان TWO SNAES".

ماهر على:

هو واحد من الفنانين الشبان الذين استطاعوا تكوين حصيلة ومعارف وخبرات كثيرة فى المجال التقنى والتاريخى التشكيلى معتمداً على نفسه وعلى القليل من الدراسة الحرة التى لم يستمر بها طويلاً متغيراً في الأساليب ومناهج التفكير البصرى فأجاد استخدام سكينة الزيت التى صاحبته فى كل مرحلة من مراحل إبداعه الغزير المتدفق المتصل المنفصل فى نفس الوقت فهو يستمر فى طريقه ما أو نمط إبداعى ما ويتركه سريعاً للإنتقال إلى غيره وكأنه الفراشة التى تعب من كل الزهور، هناك مرحلة لديه اسمها "الحوائط" كان يرسم فيها الحوائط المعلق عليها أسماء الشوارع واللافتات وصور المغنين ويستخدم فيها كراسى المقاهى العتيقة أى أنها مرحلة حوائط الشوارع الشعبية استطاعت هذه المرحلة أن تمكنه بالإضافة إلى سكينة الزيت من استخدام الأشياء الجاهزة التى تقتصر لديه على الصور من الكتب والجرائد والمجلات "الكولاج" إلا أن مفهوم الكولاج لدى الفنان ماهر على مفهوم أعمق كثيراً مما نراه فى العادة لدى بعض الشبان، إنه يستخدم الصور والأوراق كخامة ذات أبعاد تصويرية واضحة يضيف إليها بإخراجها من حالتها الساكنة كأوراق صحيفة أو مجلة إلى حالتها الفاعلة فى عمل درامى ،ملون بحيث إنك فى العادة لن تراها كذلك بل تراها على أنها من رسمه هو أو أنه أعاد رسمها فى ظنى أنه مفهوم متطور للخامة مادة العمل الفنى – تتواكب مع المفاهيم الحداثية التى تأخذ فى دورها أن تكون نمطاً عادياً من الخامات حتى استخدام بقايا السيارات وأحشائها الميكانيكية والمعدات المعدنية كخامة فى الرسم والتصوير حيث بدأ فى الظهور تقريباً فى الخمسينيات وربما قبل ذلك بقليل ولم يزل يستخدمها الفنانون فى العالم وفى مصر حتى الآن.

بعيداً عن ذلك نلاحظ أن المشهد لدى الفنان ماهر على مشهد مقسم يكاد يكون تقسيماً هندسياً باستخدام المستطيلات المتجاورة أو المتقاطعة أو المتداخلة التى يضع فى واحد منها بطل اللوحة (الصديق المرسوم) ويحيطه بمجموعة من الخطوط التى تروح وتجيىء من وإلى المستطيل أو المربع البطل دون استخدام خط محدد إنه يستخدم الكتلة اللونية غير المحددة بخط ودائماً ما يكون للوحته أكثر من أرضية أو عمق عن طريق استخدام خطوط عرضية تشبه خط الأرض كتأكيد على قيمتى الاستقرار والإتزان فالفنان ماهر على يحافظ على هذا تماماً، هو بهذا المفهوم يغيب عنه أن على الفنان أن يتحرر من القاعدة عليه أن يكسرها ليعيد بناءها بما يحقق جماليات ومفاهيم وحلول إبداعية جديدة وهذا الذى فعله على استحياء فى عدد كبير من لوحات المعرض نلاحظ هذا تماماً فى لوحته عن الفنان الكبير الراحل "وليم اسحاق" أو "الكنج وليم" كما كان يحلو له أن يناديه أصدقاؤه، نلاحظ خط الأرض فى الثلث الأخير من اللوحة، نلاحظ أيضا مربع اللوحة التى رسم فيه الشخصية والخلفية الرمادية المائلة للصفرة والزهور الحمراء والببغاوات التى فى أركان اللوحة الأربع هذا الإتزان الشديد استطاع الفنان ماهر على الخروج بسهولة من بين فكيه بوضع هذا الكرسى – ذى الدلالة التعبيرية البليغة التى تعنى أن كرسى العرش صار فارغاً من الملك

"وليم" – بهذه الطريقة تحت الصورة مباشرة – فهو إن يكن غادر بجسده فصورته على كرسى العرش ماتزال – لإضفاء البعد المكانى ولخدمة موضوع اتزان اللوحة لدى الفنان فهو فى قلب اللوحة تماماً تتحرك العين لأعلى بفعل الجاذب اللونى (المثير اللونى) البقعة الخضراء والزرقاء التى تشكل بورتريه متقن لوجه معبر تماماً عن حالة الرحيل وجه الصديق "وليم" دائم الخضرة كما يراه الفنان ماهر على مؤكداً على العمق الثالث من خلال الخلفية البيضاء الناصعة لبورتريه "وليم" هو نفس العمق الثالث من خلال الخلفية البيضاء الناصعة لبورتريه "وليم" هو نفس العمق الذى نلاحظه فى صورة "ماجدة" أخت الفنان التى رسمها ضمن أصدقائه فى الخلفية البيضاء والوجه الأبيض البرىء مع الشعر الأسود وتحت المربع الأبيض اليد الداكنة فى منتصف أسفل اللوحة تماماً فى تعادل لونى بين الأسودين بالأبيض، نلاحظ فى هذه الصورة أيضاً خط الأفق ومفهوم البعد وكسر اتزان خط الأفق باليد الآتية من اليمين يقابلها يد صغيرة فى اليسار ولحل هذه الإشكالية وضع الزجاجة كحل منطقى فى أعلى اليسار واستخدم فروعاً نباتية تحرك العين لأعلى وتعمل كذلك الأيدى الصغيرة فى أسفل اللوحة على عدم تهريب العين لأسفل وإنما العين إلى المربع البطل.

اللون لدى ماهر على ليس عفوياً إنه موظف بشكل تعبيرى لا للدلالة على جو الشخصية التى رسمها بل للإحالة التفسية لدى الفنان نفسه فى تقديرى – فهو لا يستخدم الألوان الصريحة إلا بمساحات صغيرة جداً وفى حدود ضيقة جداً وتميل إلى الألوان الباردة فى العموم هذا لا يعنى برود العواطف وإنما يعنى الهدوء والأثر النفسى الطيب لدى الفنان عن الشخص المرسوم وتعنى أيضاً عقلانية الفنان غير العقلانية إن صح التعبير فى استخدام اللون والإشارة به إلى حالة ما فى هذا المعرض.

كوامى براين:

ولد عام ١٩٤٠ بانجلترا ودرس بجامعة بريستول بانجلترا، ترك انجلترا إلى كينيا وغانا حيث كان يعمل مدرساً للأدب والتاريخ ومنذ استقلال وجاء إلى القاهرة وهو يرسم وليس هذا لا يعنى أنه بدأ الرسم منذ ذلك التاريخ ليس هذا على الإطلاق وإنما مارسه منذ نعومة أظفاره إذ أنه من عائلة فنية عريقة خاصة وأن أباه الفنان الإنجليزى المعروف "فريد روز" FRED ROSE انتقل الفنان براين فى مراحل كثيرة من فنه كان مأخوذاً بالفن الأفريقى والبدائى كامتصاص طبيعى نتيجة المعايشة الفنية لأجواء القارة السمراء فمرت لوحاته بمرحلة هائلة هذا الفن فكانت فى تحليلاتها الأولى تلقى مباشرة إلى هذا الفن بصورة أكثر فطرية ونضجاً وبراءة دون تقيد حرفى بالنموذج الأفريقى البدائى مع التركيز الشديد على الفطرة التى ولد بها هذا الفنان البدائى، تلتها مرحلة TOMB SCAPES أى تصوير المقابر والتى كانت مرحلة أكثر دقة فى التناول تخلى فيها الفنان عن حرارة النموذج الأفريقى المتمثل فى الأقنعة الإفريقية الزاهية الألوان الكثيرة التفاصيل والرموز مركزاً على خبراته فى

مصر بصحرائها ونباتاتها ومعابدها الجميلة خاصة التى استخدمها كبطل دائم فى كل لوحاته فى هذه الفترة عن طريق رسمها كخريطة معمارية بيضاء.

فى هذا المعرض تزداد القيمة التعبيرية الساخرة (الكاريكاتورية) فى الوضوح حتى تتجسد على قسمات البطل (الصديق المرسوم) فى لوحاته حتى فى التعبير عن بعض الملامح الحزينة فى طبيعتها كملامح الفنان الراحل "وليم اسحاق؛ فى لوحته التى رسمها له الفنان براين، نلاحظ نظرة العين واختصار اللوحة لديه فى مساحات لونية كبيرة صريحة ترتد إلى المراحل المبكرة لديه فى التماس الدفء اللونى للفن الأفريقى حيث دأب الفنان على استبقاء حرارة هذا النمط الفنى حية فى فرشاته نلاحظ استخدام الفانوس كدلالة تعبيرية شديدة الوضوح أيضاً تبسيط الملامح واستخدام التسطيح فى كل نماذجه تقريباً. هذا واضح فى لوحة "ماجدة" حيث يظهر هذا جلياً فى الأزرق فى ثياب بطلة اللوحة واستخدام القطط بشكلها هذا كدلالة تعبيرية مباشرة عن الأنوثة وكأن الفنان براين يفتح النار على مشاعره فتشتعل فتتحرك فى صدره فتهرب منه إلى يديه إلى اللوحة مباشرة.

فتخرج اللوحة علينا كالسحابة الغزيرة المطر. يعتمد الفنان كذلك على قيمة الخط فنراه يؤطر به كل المساحات الخارجية والداخلية أحياناً مثل قميص "وليم" الأبيض وفى بطلة العمل "ماجدة" وفى الدوائر الثلاث البرتقالية فوق رأسها يميل الفنان كذلك لاستخدام الألوان الدافئة كالأحمر والبرتقالى والأصفر بصورة تكاد تكون أكبر من الأخضر والأزرق الباردين وهذا كدلالة لونية تعبيرية عن دفء الفرح وثورة المشاعر وهدوء القلب وارتياحه ، كذلك يستخدم الفنان براين الخلفيات الهندسية أيضاً فى توجيه العين من خلال الخط الأسود الفاعل فى لوحاته وهذا ينبع فى ظنى من مرحلة الرموز الإفريقية التى كانت تشكل مرحلة مهمة فى أعماله.

وفى النهاية استطاع هذا المعرض أن يبعث بطاقة هائلة من الحب والخير والجمال للأصدقاء وغير الأصدقاء فكأن الصديق المرسوم هو صديقك أنت وتعرفه تماماً مثلما يعرفه الفنانان ماهر على وكوامى براين إن هذا المعرض دعوة تحمل ١٧ وردة فى يد كل واحد منهما يعطيها لكل داخل لهذا المعرض تبقى فى الذاكرة مصباحاً وردياً كمعنى من معانى الفن الجميلة.

ت

تعقيب

ردا على ثائر ديب:

لم يكن عرضا لكتاب

نضال حمارنة

يتضمن كتاب "الحريم الفرويدى" - تأليف بول روزن - ترجمة ثائر ديب - دار كنعان - دمشق ١٩٩٥ مساهمات مساعدات فرويد فى مدرسة التحليل النفسى ، وما قدمنه من إنتاجات وإضافات وما طرحته من إشكالات مازالت تهم الدارسين إلى يومنا هذا. على سبيل المثال:

١ - الاهتمام بدراسة الدور - قبل أوديبى - ودراسات مرضى الذهان عند برونشفيك (الفصل الأول والثانى).

٢ - التحليل النفسى للطفل - وسيكولوجيا الأنا لابنته آنا فرويد. (فى الفصول الثالث والرابع والخامس). ولم أتطرق إليه فى مقالتي.

٣ - نظرية الأنوثة ودراسات هيلين دويتش عن المثلية الجنسية عند النساء وعن عدم التكافؤ فى الفعل الجنسى بين الجنسين. (فى الفصلين السادس والسابع). أخذت عنهما نبذة عن حياة هيلين دويتش.

٤ - ما يتعلق بنشاط لو اندرياس سالوميه تضمنه (الفصل الثامن) خصوصاً تعاونها مع آنا فرويد.

٥ - الإشارة إلى أهمية حسد الثدى لدى الرجال لصاحبة المدرسة الانجليزية فى التحليل النفسى ميلانى كلاين التى عملت كمحللة للأطفال وصراعها مع آنا فرويد (الفصل التاسع والأخير) لم أتطرق إليه فى مقالتى الكتاب يحتوى على

تسعة فصول ومقدمة للمترجم.

* يركز الكتاب على الموضوعات المثارة فى مدرسة التحليل النفسى على المستويين النظرى والعملي، وهذا أيضاً لم أتعمق به فى مقالتي.

* أخترت شخصيات نسائية أهتمت بالدراسات الأدبية أو كان لهن علاقة بأدباء - لأننى أساساً مهتمة بالأدب.

* عرضت علاقة تلك الشخصيات بفرويد بشكل إنسانى دون الدخول فى تحليل الاتجاهات أو التعمق فيها لأن هذا لم يكن هاجسي.

* أردت الإجابة عن سؤال طرحه الكتاب (المؤلف): لماذا حدثت النهايات الموجعة لهؤلاء الباحثات .. وقد عزا .. مؤلف الكتاب - ذلك لتسلط المعلم أولاً وأخيراً ، إلا أننى توصلت فى مقالتى إلى نتيجة أخرى وهى أن (النهايات المفجعة لهؤلاء المحللات كانت أنعكاساً لصراع مرير - فى دواخلهن - ظل يعمل على اغترابهن.

وظل يعمق اختلالاً بين النظرية وواقع حياتهن.

كنساء ، كمنتجات حقيقيات ساهمن بجدارة فى حركة التحليل النفسي.) ص ١٤٧ تحت عنوان فرعي: مصائر مؤلمة لنساء مجتهدات - من مقالتى - فى "أدب ونقد".

* غياب تتمة كافة الهوامش (من دور نشر .. إلى تفصيلات ترجع لكتاب معين.. إلى رقم الصفحات . إلخ) بسبب أخطاء الكمبيوتر التى أتحمل وحدى عدم استدراكها ، وكم آلمنى غياب اسم الأستاذ صلاح برمدا مترجم كتاب - ريلكة - على سبيل المثال لا الحصر.

* استحوذ كتاب "الحريم الفرويدي" كمرجع على الهوامش. ومن حسن حظى أن الكتاب صادر ١٩٩٥ ومازال حديثاً إلى حد ما، مما سيتيح للقارىء عقد مقارنة كما يشتهي.

* أرى - وبصدق - أنك أضفت للمكتبة العربية مرجعاً مهماً بترجمتك كتاب "الحريم الفرويدى" لبول روزن، بينما أنت لجأت إلى إنكار الآخر والاستهانة به لتثبت أنك على حق.



تعقيب

الثقافة والإعلام في بيان الحكومة:

غياب الناس والحرية

فى التعليق على بيان الحكومة فيما يتصل بالثقافة والإعلام تقدم "أدب ونقد" الملاحظات التالية:

- فى الكلام عن إنجازات الحكومة فى السنوات الثلاث الماضية غلب الحديث عن الكم دون الكيف، وعن المؤقت لا الاستراتيجي، وتم التركيز على التكنولوجيا لا الايديولوجيا
- غياب الحرية
- غياب الناس
- غياب النقد الذاتي، وإغفال ذكر السلبيات (مثل حريق المسافر خانة وفوضى النهب فى المهرجانات).
- حمى المهرجانات التى تعنى أن المستهدف من هذه البرامج هو الضيوف والنخبة والسياح، لا المواطن العادي.
- غياب حق المعارضة - أو غير الحكوميين أفراداً ومؤسسات - فى إنشاء قنوات تليفزيونية وإعلامية وصحفية.
- إن هذا التقدم التكنولوجى والوفرة الكمية ، بدون الوعى السليم ، يصبح تقدما رهيبا فى اتجاه التفريغ والقهر والتخلف.

إن كل هذه الأرقام:

- لم توسع رقعة الحرية بل هناك منع وحجب فى الإذاعة والتليفزيون والثقافة والإعلام والتعليم.
- لم تساهم فى تنوير العقل لمواجهة الإرهاب بل شهدت الثلاث سنوات السابقة أفظع حادث إرهاب (الأقصر)، والذي هو مشكلة ثقافية إعلامية تعليمية.
- لم ترفع مستوى المشاركة الجماهيرية فى العمل السياسى ولا فى العمل الانتخابى بسبب يقين الناس بسيادة الواحدية وحجب الرأى الآخر.

أدب ونقد

عين

بين الشعر والكاريكاتير

هناك عدة أوجه للتشابه بين فن الكاريكاتير وشعر العامية ، فكلاهما يمثل شكلا من أشكال الخروج على الإطار الشكلى للمنظومة الثقافية الرسمية. فشعر العامية المصرية لم يكن منذ بدايته خروجا على قواعد البناء الفنى التقليدى للقصيدة العربية المتوارثة فحسب ، بل كان أيضاً خارجاً عن مفرداتها وصيغها وتراكيبها اللغوية وصورها الفنية وكانت له أهدافه وأدواته الفنية الجديدة، هو حالة كاملة من التمرد الإبداعى على الإطار التعبيرى المتوارث مستهدفا غايات يصعب الوصول إليها عبر إطار قصيدة الفصحى ، بحيث يمكن القول بأن ظهوره واستمراره يعد استجابة من مبدعيه لضرورات موضوعية أملتها متغيرات جديدة على صعيد الفكر والثقافة والمجتمع وتلبية لحاجات موضوعية ظهرت فى سياق التغيرات التاريخية الاجتماعية والثقافية ومن ثم كانت له وظائف اجتماعية تجاوزت حدود ذات الفنان المبدع ورغباته ولو لم تكن كذلك لكانت تلك مجرد ظاهرة طارئة أو عابرة. لكنها استمرت ودشنت أو كرست ذلك الشعر كجنس أدبى جديد.

على نحو مشابه كان ظهور فن الكاريكاتير الصحفى منذ أكثر من قرن امتدادا وتطويرا لكل محاولات الخروج السابقة عن القواعد التقليدية الكلاسيكية لفن التصوير ، لم يقف عند حدود التجاوز الشكلى كما فعلت

التيارات الفنية السابقة من التأثيرية إلى السريالية والتجريد ، بل تجاوز أيضاً حدود موضوع اللوحة وأهدافها سعيا لاكتشاف تعبيرية جديدة تمكن مبدعيه من مخاطبة جمهور آخر غير مشاهدي اللوحات وزوار المعارض الفنية.

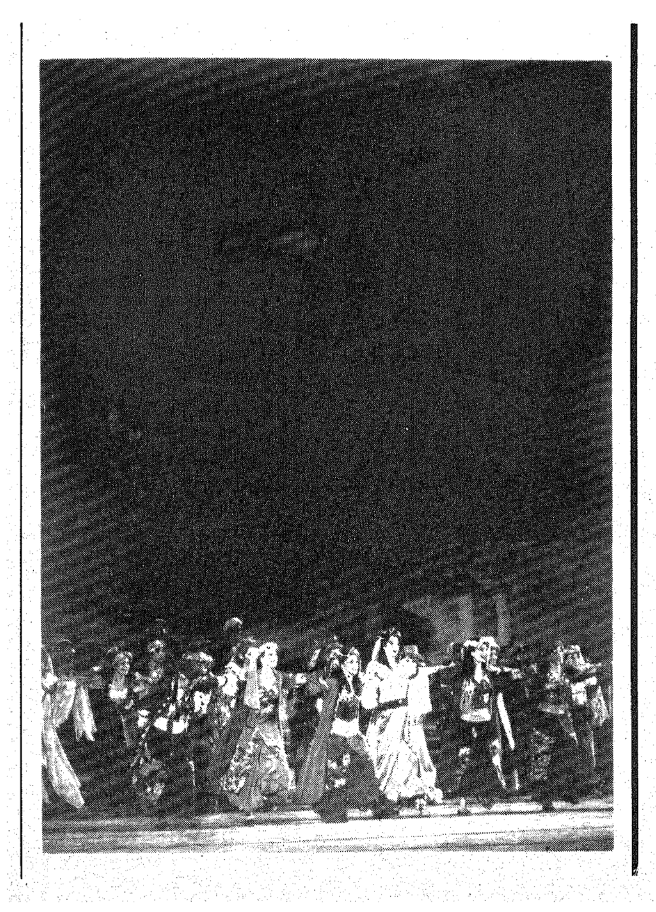
وفى سعيه لاكتشاف أدواته التعبيرية الخاصة لجأ فنان الكاريكاتير إلى المخزون الثقافى الشعبى من صور ورموز وخبرات متوارثة أعطت تلك الرموز دلالاتها الخاصة، تماما كما سعى شاعر العامية إلى الوجدان الثقافى الشعبى لإلتقاط الصيغ والأبنية اللغوية والرمزية فى دلالتها الشعبية. كلاهما إذن استند بالدرجة الأولى إلى مخزونه الثقافى القومى المتوارث فى ابتكار أدواته الخاصة للتعبير والتخاطب مع جمهور هو ذاته خارج المنظومة الرسمية بجوانبها الاجتماعية والثقافية . ومن هنا يأتى وجه الشبه الثالث بينهما وهو الطابع الراديكالى العام وغلبة الميل إلى تغيير الواقع الاجتماعى بصورة عامة وهو الطابع الذى يسود أغلب أعمال فنان الكاريكاتير وشعراء العامية.

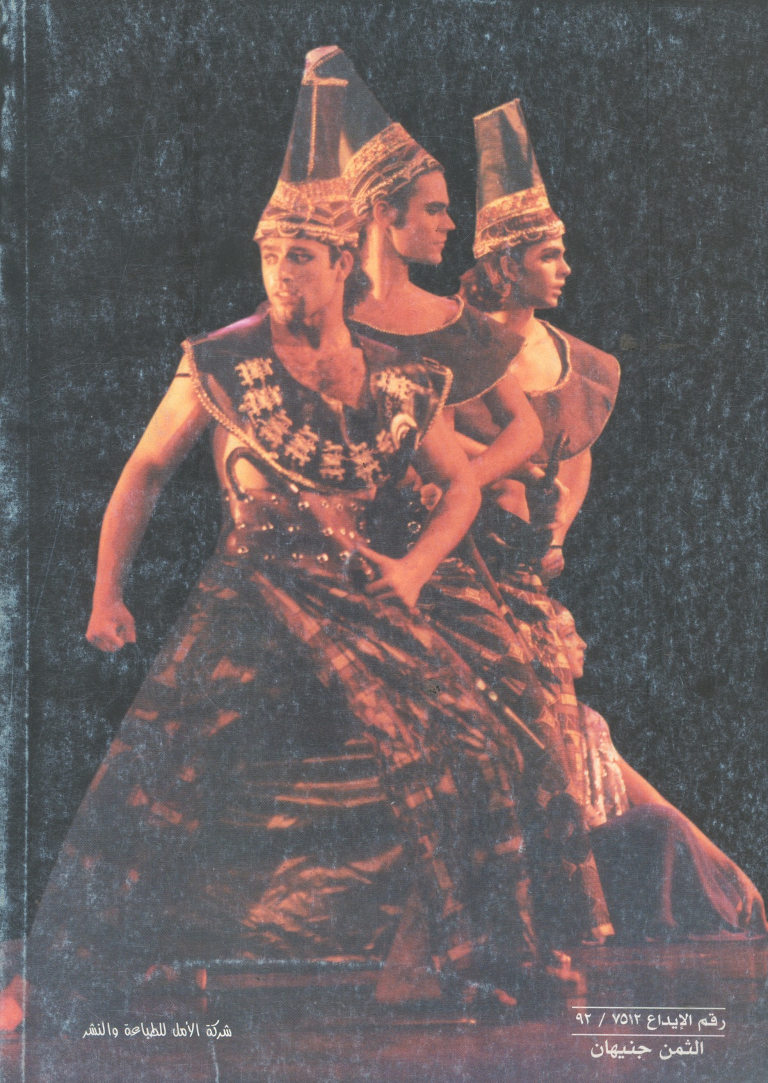
إلى جانب ما سبق نستطيع أن نضيف أيضاً بعض أوجه الشبه التى تجمع بين فن الشعر عموما وفن الكاريكاتير مثل اعتماد كل منهما على الإيجاز فى التعبير : فإن كانت بلاغة اللغة فى الإيجاز المعبر فإن بلاغة الشكل فى إيجاز التكوين والخطوط الدالة.

وكما يبحث الشاعر عن الموسيقى الداخلية فى قصيدته من تناغم الجرس الصوتى للكلمات يبحث الرسام عن الموسيقى الداخلية فى لوحاته من تناغم المساحات والخطوط.

وتتوقف المقدرة التعبيرية لكل فنان بقدر تمكنه من أدواته الخاصة ، فيثرى النص كلما زادت مقدرة الشاعر التصويرية، كما ترهف اللوحة بقدر ما لرسامها من طاقة الحس الشعري.

أحمد عز العرب





شركة الأمل للطباعة والنشر

رقم الإيداع ٧٥١٢ / ٩٢

الثمن جنيهان